संस्कृत विद्यापीठ ग्रन्थमाला का 108 वाँ पुष्प

ईश्वरकृष्ण विरचिता

सांख्यकारिका

प्रधान सम्पादक

प्रो. रमेश कुमार पाण्डेय

कुलपति

मैथिली व्याख्याकार

पं. श्री दुर्गाधर झा

हिन्दी भाषानुवादक

प्रो. शशिनाथ झा

संस्कृत व्याख्याकार

प्रो. हरेराम त्रिपाठी

सम्पादक

डॉ. शिवशङ्कर मिश्र

प्रो. हरेराम त्रिपाठी

श्री लाल बहादुर शास्त्री राष्ट्रिय संस्कृत विद्यापीठ

(मानित विश्वविद्यालय)

नई दिल्ली-110016

संस्कृत विद्यापीठ ग्रन्थमाला का 108 वाँ पुष्प

ईश्वरकृष्ण विरचिता

सांख्यकारिका

प्रधान सम्पादक

प्रो. रमेश कुमार पाण्डेय

कुलपति

मैथिली व्याख्याकार

पं. श्री दुर्गाधर झा

हिन्दी भाषानुवादक

प्रो. शशिनाथ झा

संस्कृत व्याख्याकार

प्रो. हरेराम त्रिपाठी

सम्पादक

डॉ. शिवशङ्कर मिश्र

प्रो. हरेराम त्रिपाठी

श्री लाल बहादुर शास्त्री राष्ट्रिय संस्कृत विद्यापीठ

(मानित विश्वविद्यालय)

नई दिल्ली-16

नैवेद्यम्

भारतीयदर्शनानां मुख्यप्रयोजनं मोक्षोपलब्धिरेव विद्यते। तेष्वन्यतमं दर्शनं साङ्ख्यदर्शनं विद्यते। सांङ्ख्यदर्शनं कपिलेन प्रणीतं, तत्रापि त्रिविधानां दुःखानां निवृत्त्यर्थं मोक्षावाप्तये च यानि साधनानि सन्ति तेषां निरूपणं कपिलैः प्रत्यपादि। दुःखनिवृत्तये त्रयः उपायाः भवन्ति, लौकिकोपायः, वैदिकोपायः साङ्ख्यशास्त्रोपायश्च। लौकिकोपायेन त्रिविधानां दुःखानामैकान्तिकनिवृत्तिः न भवितुमर्हति, कदाचित् स्यादपि आत्यन्तिकनिवृत्तिः वा दुःखानामनुत्पादः सर्वदा स्यादिति कदापि न भवितुमर्हति। यद्युच्यते स्वर्गकामो यजेत् इति श्रुत्या वैदिकोपायेन दुःखानामैकान्तिकात्यन्तिकनिवृत्तिः भवितुमर्हति, यतो हि स्वर्गस्य स्वरूपं निरूपितमस्ति।

यन्न दुःखेन सम्भिन्नं न च ग्रस्तमनन्तरम् ।
अभिलाषोपनीतं च तत्सुखं स्वःपदास्पदम्॥

इति चेन्न। वैदिकोपाये अविशुद्धिक्षयातिशयाः त्रयः दोषाः सन्ति। "मा हिंस्यात् सर्वभूतानि" इति नियमात्, "अग्नीषोमीयं पशुमालभेत" इति श्रुत्या यागे पशुहिंसा जायते ततः अधर्मस्य उत्पत्तिः भवति अत एव अविशुद्धिदोषः, क्षीणे पुण्ये मृत्युलोके जीवा आगच्छन्ति अतः क्षयकारी विद्यते। एवम् अतिशयोऽपि दोषो वर्तते। अत एव उच्यते कैवल्योपनिषदि–

न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैक अमृतत्वमानशुः।
परेण नाकं निहितं गुहायां विभ्राजते यद् यतयो विशन्ति॥

तथा च लौकिकोपायेन वैदिकोपायेन च दुःखानामात्यन्तिकनिवृत्तिः न भवितुमर्हति। अत एव साङ्ख्यकारिकाकारैः उक्तम्

तद्विपरीतः श्रेयान् व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात्।

मूलप्रकृतिः , महत्तत्त्वम्, अहंकारः पञ्चतन्मात्राणि , एकादशेन्द्रियाणि पञ्चमहाभूतानि, पुरुषश्चेति पञ्चविंशतितत्त्वानां विशिष्टज्ञानात् त्रिविधानां

दु:खानामेकान्तिकात्यन्तिकनिवृत्तिः भवितुमर्हति। प्रमाणानां स्वरूपं, सत्कार्यवादः, पुरुषसिद्धिः, पुरुषबहुत्वसिद्धिः, प्रकृतिसिद्धिः, करणानां स्वरूपम्, प्रत्ययसर्गः, मोक्षस्य भेदद्वयञ्चेत्यादीनां सिद्धान्तानां निरूपणं विशिष्टरूपेण पण्डितदुर्गाधर–झामहोदयैः मैथिलभाषायां कृतम्। अथ च प्रो. हरेरामत्रिपाठी कारिकाणामन्वयं संस्कृतटीकां व्युत्पत्तिञ्च कृतवान्। मैथिलभाषायाः हिन्दीभाषायामनुवादः प्रो. शशिनाथझामहोदयैः सम्पादितः। तदर्थं तेभ्यः कृतज्ञतां विज्ञाप्य ग्रन्थोऽयं सर्वेषां जनानां विशेषतः सस्कृतज्ञानां कृते महोपकारको भविष्यतीति प्रत्येमि।

प्रो. रमेशकुमारपाण्डेयः
कुलपतिः

प्राक्कथनम्

सांख्यशास्त्रस्य प्रकरणग्रन्थोऽयं सांख्यकारिका विद्यते। एतस्याः कारिकायाः विवेचनात्मिका व्याख्या मैथिलभाषायां पण्डितदुर्गाधरझामहोदयैः कृता। तत्र मूलग्रन्थस्यानुवादो विद्यते तदनन्तरं पूर्वपक्षनिराकरणपूर्वकं विवेचनात्मिका व्याख्या तैः प्रस्तुता। प्रकृतिपुरुषौ नित्यौ स्तः, तयोः संयोगात् सृष्टिर्जायते। प्रकृति अचेतना सक्रिया, पुरुषः चेतनः निष्क्रियश्च स्तः। प्रकृतिः पुरुषसंसर्गात् चेतनवत् कार्यं करोति। प्रकृतिः अव्यक्तं प्रधानं वा शब्देन व्यवह्रियते। ततः येषां तत्त्वानामुत्पत्तिर्भवति तानि तत्त्वानि व्यक्तपदवाच्यानि भवन्ति। व्यक्ताव्यक्तज्ञविशिष्टज्ञानात् जीवाः मुक्ताः भवन्ति। पुरुषः निर्मलः, निर्गुणः, निष्क्रियः, त्रिगुणातीतः, अलिङ्गम्, अनाश्रितं, विवेकी, चेतनः, साक्षी, स्वतन्त्रः, निर्लिप्तश्च वर्तते। यदा स प्रकृतेः संसर्गे आगच्छति तदा दोषवान्, दुःखी, सुखी, लिङ्गी, परतन्त्रश्च अनुभवति। पुरुषस्येयं बद्धावस्था विद्यते, यदा स च पुरुषः तत्त्वज्ञानं प्राप्नोति तदा सुखदुःखाभ्यां परं प्राप्नोति। सांख्यदर्शने पुरुषस्यावस्थात्रयं विद्यते निर्लिप्तत्रिगुणातीतः, बद्धः, मुक्तश्च। निर्लिप्तः पुरुषः प्रकृतेः संयोगात् अहं बद्धोऽस्मि इत्यनुभवति यद्यपि वास्तविकरूपेण तस्य बन्धः न जायते स च पुरुषः तत्त्वज्ञानात् मुक्तो भवति। तदापि तस्य स्वतन्त्रसत्ता भवति। पुरुषः अनेको विद्यते जननमरणप्रतिनियमात्। अजो ह्येकः इति श्रुतिवाक्यात् पुरुषः एकैव विद्यते इति विद्वांसः वदन्ति तन्न सम्यक् तस्य तात्पर्यमिदं वर्तते यत् एकः पुरुषः अजायाः अर्चनां करोति। तदा तस्याः सुखदुःखयोः स्वसुखं स्वदुःखं च मनुते ततः सृष्टिर्जायते। ग्रन्थेऽस्मिन् कार्यकारणभावस्य स्वरूपं सूत्ररूपेण प्रतिपादितं विद्यते। भारतीयदर्शनेषु कार्यकारणभावविषये चत्वारो वादाः प्रसिद्धाः सन्ति तेषां स्मरणं वाचस्पतिमिश्रैः सांख्यतत्त्वकौमुदी-टीकायां कृतम्, तदित्थं विद्यते–

1. **असतः सज्जायते इति वादोऽयमभाववादशब्देनोच्यते बौद्धाः वदन्ति बीजध्वंसानन्तरमङ्कुरस्योत्पतिर्भवति। अत एव अभावात् भावोत्पत्तिः अयमेव वादः असतः सज्जायते इति।**

2. एकस्य सतः विवर्तः न कार्यजातं वस्तु सत् अयमेव वादः विवर्तवादशब्देनोच्यते। ब्रह्मसद्वस्तु विद्यते माया मिथ्या अस्ति ततः जगतः उत्पत्तिर्भवति। जगदिदं ब्रह्मणः विर्वत इति अयमेव विवर्तवादः। विर्वतवादमद्वैतवेदान्तिनः स्वीकुर्वन्ति।

3. सतः असज्जायते अयमेव वादः असत्कार्यवादः। न्यायवैशेषिकयोः मते परमाणवः नित्याः सन्ति तेभ्यः द्व्यणुकादीनामुत्पत्तिर्भवति। द्व्यणुकादयः अनित्याः भवन्ति। अतः त्रिषु कालेषु तेषां स्थितिर्न भवति अतः द्व्यणुकादीनि कार्याणि असतः सन्ति। कारणं सत् कार्यं तु असत् वर्तते। अयमेव वादः असत्कार्यवादः, तं न्यायवैशेषिकाः स्वीकुर्वन्ति।

4. सतः सज्जायते इति वृद्धाः अयमेव वादः सत्कार्यवादः। सांख्ययोगानां नये कार्यव्यापारात् प्रागपि कार्यं स्वकारणे तिष्ठति कार्यनाशे सति तच्च कार्यं स्वकारणे लयं प्राप्नोति। अतः त्रिषु कालेषु कार्यस्य सत्ता भवति। अयमेव वादः सत्कार्यवादः, तं सांख्ययोगदार्शनिकाः स्वीकुर्वन्ति।

एवमनेके सिद्धान्ताः ग्रन्थेऽस्मिन् उपलभ्यन्ते येषां स्वरूपमन्येषु दर्शनेषु नोपलभ्यते। यथा पुरुषसिद्धिः, पुरुषबहुत्वसिद्धिः, प्रत्ययसर्गः, करणानां स्वरूपम्, सृष्टिप्रक्रिया चेत्यादीनां सिद्धान्तानां नूतनरीत्या निरूपणं मैथिलभाषायां पण्डितदुर्गाधरझामहोदयैः कृतम्। तस्यानुवादं हिन्दीभाषायाम् आचार्यशशीनाथझामहाशयः अकरोत्। तदर्थं तेभ्य नमस्कारं कृतज्ञताञ्च विज्ञाप्य विरमामि।

प्रो. हरेराम त्रिपाठी
मानविकी आधुनिकज्ञानशोधविभागाध्यक्षः

सम्पादकीय

भारतीय दर्शन परम्परा में सांख्यदर्शन का महत्त्वपूर्ण स्थान है। महर्षि कपिल प्रणीत यह दर्शन भारतीय दर्शन के प्राचीन दर्शनसम्प्रदाय के रूप में सुविख्यात है। श्रीमद्भागवतमहापुराण के विविध प्रसंगों में सांख्यदर्शन के प्रवर्तक के रूप में महामुनि कपिल का भगवान् वेदव्यास ने स्मरण किया है–

सांख्यस्य वक्ता कपिलः परमर्षि स उच्यते।
कपिलस्तत्वसंख्याता भगवानात्ममायया॥

श्रीमद्भागवत 3.25

पञ्चमः कपिलो नाम सिद्धेशः कालविप्लुतम्।
प्रोवाचाऽसुरये सांख्यं तत्त्वग्रामविनिर्णयम्॥

श्रीमद्भागवत 1.1.18

सांख्य शब्द ज्ञान का वाचक है ''सम्यक् ख्याति'' अर्थात् सम्यक् ज्ञान ही सांख्य पद से प्रतिपाद्य है। प्रकृति और पुरुष के विषय में अभेदमूलक अज्ञान का ही नाम संसार है। विवेकज्ञानद्वारा इन दोनों तत्त्वों का भेदमूलक विवेक ही सांख्य पद से अभिप्रेत है।

महामुनि भगवान् कपिल ने जगत् के प्राणियों को त्रिविध दुःखों में निमग्न देखकर अत्यन्त करुणापूर्वक इन त्रिविध दुःखों के आत्यन्तिक एवं ऐकान्तिक निवृत्ति की कामना से व्यक्त, अव्यक्त और 'ज्ञ' के विज्ञान का आविष्कार किया, जो कि सांख्यदर्शन में पञ्चविंशति तत्त्वों के रूप में सुप्रसिद्ध है–

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त।
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः॥

सांख्यसिद्धान्त सम्मत व्यक्त, अव्यक्त और 'ज्ञ' रूपात्मक पञ्चविंशति तत्त्व के विज्ञान से जीव के बन्धन का सर्वथा विनाश हो

जाता है और वह कैवल्य का अधिकारी बन जाता है ऐसा शास्त्रीय उद्‌घोष है-

पञ्चविंशति तत्त्वज्ञो यत्र-कुत्राश्रमे वसन्।
जटी मुण्डी शिखी वाऽपि मुच्यते नाऽत्र संशयः।।

सांख्यदर्शन के इस विज्ञान को सामान्य जिज्ञासु जन भी समझ सकें इस भावना से आचार्य ईश्वरकृष्ण ने सांख्यकारिका नामक एक विशिष्ट ग्रन्थ की रचना की जिस पर षड्‌दर्शन पञ्चानन आचार्य वाचस्पति मिश्र की सुप्रसिद्ध सांख्यतत्त्वकौमुदी अध्येताओं का प्रतिपद मार्गदर्शन कर रही है।

तत्त्वमीमांसीय विश्लेषण एवं ज्ञानमीमांसीय विश्लेषण के रूप में भारतीय दार्शनिक चिन्तन का द्विधा विश्लेषण सुप्रसिद्ध है। कोई भी दर्शन परम्परा अपनी तत्त्वमीमांसा और ज्ञानमीमांसा से ही प्रतिष्ठित होती है। जिन दर्शन सम्प्रदाओं में परस्पर तत्त्वमांसीय एवं ज्ञानमीमांसीय समानताएँ होती हैं उन्हें एक सम्प्रदाय का दर्शन कहा जाता है। न्यायदर्शन एवं वैशेषिकदर्शन की तत्त्वमीमांसा में यत्किञ्चित् भेद होने पर भी बहुधा साम्य दृष्टिगत होता है अतः दोनों दर्शनों के लिए न्यायवैशेषिक दर्शन इस एक संज्ञा का व्यवहार सुप्रसिद्ध है, इसी प्रकार सांख्यदर्शन के पञ्चविंशति तत्त्व (प्रकृति-महान्-अहंकार-पञ्चतन्मात्राएँ, एकादशेन्द्रिय और पञ्चमहाभूत, पुरुष) योगदर्शन में भी यथावत् मान्य हैं। इसी प्रकार सांख्यादर्शन के ज्ञानमीमांसीय तत्त्व प्रमा प्रमाणादि विषय भी समानरूप में स्वीकार्य हैं। अतः इन दोनों दर्शनों में परस्पर अभेदमूलक विभिन्न शास्त्रीय वचन सम्प्राप्त होते हैं-

साङ्ख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पण्डिताः।
एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलम्।
यत्साङ्ख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते।
एकं साङ्ख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति।

(श्रीमद्‌भगवद्‌गीता-5/4,5)

सांख्यं योगं समभ्यस्ये पुरुषं पञ्चविंशकम्।

(निरुक्त-1.7)

सामान्य साधकों के लिए सांख्यदर्शन सुगम साधन है तथापि सांख्यदर्शन के दार्शनिक सिद्धान्तों पर मर्मबोधक अनेकों ग्रन्थ तथा अनेकों व्याख्याएँ एवं टीकाएँ आचार्यों ने लिखी हैं जिनमें ईश्वरकृष्ण विरचित सांख्यकारिका सांख्यदर्शन का आधारोपस्थापक ग्रन्थ कहा जा सकता है। इस ग्रन्थ की अनेकों व्याख्याएँ आचार्यों द्वारा विरचित हुयी हैं, इस क्रम में आचार्य वाचस्पति मिश्र द्वारा विरचित सांख्यतत्त्वकौमुदी सर्वश्रेष्ठ एवं सर्वथा प्रामाणिक व्याख्या है जिसमें समग्र विषयों का सविशद विश्लेषण किया गया है। किञ्च आचार्य वाचस्पति मिश्र जैसे महान् मनीषी के वचनपुंजों को अक्षरशः समझ पाने की मेधा आज के पाठकों में अत्यन्त दुर्लभ है अतः आज भी मनीषियों द्वारा निरन्तर सांख्यकारिका ग्रन्थ पर नूतनातिनूतन सरलतम बोधगम्य हिन्दी भाषानुवाद से मण्डित व्याख्याओं एवं टीकाओं का सृजन हो रहा है।

प्रो. शशिनाथझा जी ने सांख्यकारिका के मूल श्लोकों का एवं पण्डित दुर्गाधर झा जी द्वारा विरचित मैथिल भाषानुवाद की विषयवस्तु का हिन्दीभाषानुवाद करते हुए यथाक्रम प्राप्त सिद्धान्तों की विस्तार से व्याख्या की है। सत्कार्यवाद, कार्यकारणवाद, प्रमाणवाद, प्रकृति-पुरुष-बंधन-मोक्ष प्रभृति विषयों का अनुपम समावेश किया है। हिन्दीभाषानुवाद से समन्वित यह सांख्यकारिका ग्रन्थ जिज्ञासु पाठकों की जिज्ञासा प्रशमन करने का श्रेष्ठतम साधन बन सके इस मंगल प्रार्थना के साथ।

डॉ. शिवशङ्करमिश्र
एसोसिएट प्रोफेसर, शोध विभाग, श्री लाल बहादुर शास्त्री राष्ट्रिय
संस्कृत विद्यापीठ, नवदेहली-16

सांख्यशास्त्र
आमुख

प्रस्तुत सांख्यशास्त्र अपने विषय का पूर्ण एवं विवेचनात्मक ग्रन्थ है। वस्तुतः यह ईश्वर कृष्ण कृत **सांख्यकारिका** की विवेचनात्मक व्याख्या है। इसमें विषय को शीघ्र अवगत कराने के लिए प्रत्येक कारिका से पहले प्रसङ्गबोधक **अवतरण** देकर कारिका (मूल ग्रन्थ का पद्य जो आर्या छन्द में है) को रखा गया है। उसके बाद उस कारिका का अनुवाद दिया गया है, जिससे मूल ग्रन्थ का अर्थ स्पष्ट हो जाता है। उसके बाद विस्तृत व्याख्या प्रस्तुत की गयी है, जिसमें विषय को अधिक स्पष्ट करने के साथ ही सांख्यसिद्धान्त का समर्थन अनेक युक्तियों से किया गया है और इसी विवेचन के द्वारा यह ग्रन्थ सम्पूर्ण सांख्यशास्त्र है, प्रकरण ग्रन्थ नहीं। इस प्रसंग में विविध शास्त्रकारों द्वारा किये गये आक्षेपों एवं समाधानों का उपस्थापन इस ग्रन्थ की विशेषता है।

यह सांख्यशास्त्र मूलतः मैथिलीभाषा में 1948 ई. में लिखा गया, तथा 1979 ई. में पटना से मुद्रित हो सका। अब यह भी अनुपलब्ध हो गया है। इस महत्त्वपूर्ण दार्शनिक ग्रन्थ का लाभ बहुत सीमित रहा। इसके व्यापक प्रचार-प्रसार के लिये मैंने इसका हिन्दी अनुवाद कर दिया। इससे सांख्यदर्शन के जिज्ञासुजनों को परम लाभ होगा।

इस ग्रन्थ में सांख्यशास्त्र के प्रत्येक तत्त्व पर गहन समीक्षा की गई है– प्रमाण, प्रमेय, प्रकृति, विकृति, प्रकृति-विकृति, पुरुष, गुण, इन्द्रिय, सत्कार्य, सृष्टि, प्रलय, स्थूल एवं सूक्ष्म शरीर, अपवर्ग इत्यादि।

प्रकृति और पुरुष अनादि हैं। इनमें प्रकृति अचेतन और पुरुष चेतन है। पुरुष निष्क्रिय है किन्तु प्रकृति पुरुष का संसर्ग पाकर चेतनवत् कार्य

करने लगती है और सृष्टि का आरम्भ होता है। प्रकृति से महत् (बुद्धि), उससे अहंकार इत्यादि क्रम से सृष्टि आगे बढ़ती है।

प्रकृति को अव्यक्त या प्रधान भी कहते हैं और उससे उत्पन्न व्यक्त कहलाते हैं। इससे अतिरिक्त ज्ञ = ज्ञाता पुरुष होता है। अर्थात् व्यक्त, अव्यक्त और ज्ञ के विज्ञान से पुरुष को दुःखत्रय से सदा के लिये छुटकारा मिल जाता है।

वास्तव में पुरुष निर्मल, निर्गुण, निष्क्रिय, त्रिगुणातीत, अलिङ्ग, अनाश्रित, विवेकी, चेतन, साक्षी, स्वतन्त्र और निर्लिप्त है। किन्तु जब प्रकृति के सम्पर्क में आता है तो अपने को कलुष, दुःखी, सुखी, लिङ्गी, परतन्त्र आदि समझने लगता है। यह पुरुष की बद्धावस्था है। जब वह तत्त्वज्ञान पाकर मुक्त हो जाता है तो बद्धावस्था के सभी दोष हट जाते हैं और वह सत्त्वमय होकर सुख-दुःख से परे हो जाता है। इस प्रकार सांख्य में पुरुष की तीन अवस्थायें होती हैं–1 निर्लिप्त त्रिगुणातीत, 2. बद्ध और 3. मुक्त। वही निर्लिप्त पुरुष प्रकृति के संयोग से अपने को बद्ध समझता है, यद्यपि वास्तव में उसका बन्ध नहीं होता है। वही बद्ध पुरुष तत्त्वज्ञान से मुक्त होकर भी उस रूप में रहता है, स्वतन्त्र सत्ता उसकी बनी रहती है। इसलिये पुरुष अनेक हैं। जो कोई पुरुष को एक ही मानते हैं और **'अजो ह्येकः'** प्रमाण देते हैं, उन्हें समझना चाहिए कि उसका अर्थ यह नहीं है कि अज (पुरुष) एक है, बल्कि एक पुरुष अजा (प्रकृति) का सेवन करता है और दूसरा केवल देखता रहता है– यह अर्थ है। यदि निर्लिप्त पुरुष एक ही है और बद्ध तथा मुक्त पुरुष अनेक हैं ऐसा मानें तो इन तीनों का ऐक्य स्थापित न होने से पुरुष बहुत्व ही सिद्ध होता है क्योंकि यदि मुक्त होने पर भी उस अलिङ्ग पुरुष में उसका अन्तर्भाव तो होता नहीं है। दूसरी बात है कि इस शास्त्र में तीन ही मुख्य तत्त्व हैं– व्यक्त, अव्यक्त और ज्ञ। इन तीनों में बद्ध एवं मुक्त पुरुष को किसमें रखते हैं? उत्तर होगा 'ज्ञ' में। इनके एक होने का निरूपण इस शास्त्र में कहीं नहीं किया गया है। यदि उसी ज्ञ से निकलकर उसी में विलीन होवे तो वेदान्ती के ब्रह्मवाद से इसमें क्या फर्क रह जायेगा? अतः पुरुष-बहुत्व मानना इस शास्त्र का वैलक्षण्य है।

प्रस्तुत सांख्यकारिका के व्याख्याकार प्रख्यात दार्शनिक विद्यावाचस्पति पं. दुर्गाधर झा मिथिलामहीमण्डलान्तर्गत दरभंगा जिले के उजान गाँव में 1907 ई. में श्रावण शुक्ल पंचमी को जन्मे थे। इनके पिता श्रोत्रियप्रवर वैयाकरण पं. जनार्दन झा एवं माता शुभेश्वरी देवी थी। पाँच वर्ष की अवस्था में ही ये पितृविहीन हो गये। इन्होंने अपने गाँव के ही पं. नीलाम्बर झा से न्यायशास्त्र का अध्ययन किया। इसके बाद अपने श्वसुर म. म. डॉ. सर गंगानाथ झा की प्रेरणा से ये विशिष्ट अध्ययन के लिये काशी पहुँचे। वहाँ म.म. फणिभूषण तर्कवागीश, म.म. वामाचरण भट्टाचार्य एवं पं. शिवदत्तमिश्र से नव्यन्याय शास्त्र का गहन अध्ययन किया और 1933 ई. में राजकीय संस्कृत महाविद्यालय, काशी की आचार्य परीक्षा के नव्यन्याय विषय में प्रथम श्रेणी प्राप्त की। ये छात्रावस्था में ही अनेक शास्त्रार्थों में पुरस्कार प्राप्त करते रहे। आचार्यपरीक्षोत्तीर्णता के बाद काशी के वल्लभराम शालिग्राम सांगवेद विद्यालय में समायोजित 'सिद्धान्तलक्षण' ग्रन्थ पर शास्त्रार्थ सभा में प्रथम पुरस्कार पाकर काशी के नैयायिकों में अपना स्थान बना लिया।

अध्यापन एवम् अनुसन्धानकार्य में इन्होंने प्रतिष्ठित पद को प्राप्त किया–

1. न्यायाध्यापक – म.म. लताविद्यापीठ, लोहना –1934 से 1940
2. न्यायाध्यापक – म.अ. रमेश्वर लता महाविद्यालय दरभंगा– 1940–1959
3. अनुसन्धान पण्डित – वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी– 1959–1970

अपने 62 वर्ष की अवस्था में अवकाश ग्रहण कर ये अपने गाँव में ही ग्रन्थ लेखन एवं भगवच्चिन्तन में रहते हुए 6.12.1987 को स्वर्गवासी हो गये।

इनके प्रकाशित ग्रन्थ –

1. प्रशस्तपादभाष्य न्यायकन्दली सहित का हिन्दी अनुवाद – वाराणसी– 1963
2. न्यायकुसुमाञ्जलि – हिन्दी व्याख्या – वाराणसी – 1973
3. मीमांसाश्लोकवार्तिक – हिन्दी व्याख्या – दरभंगा – 1979
4. न्यायलीलावती – हिन्दी व्याख्या – जयपुर – 1996
5. याज्ञवल्क्यस्मृति मिताक्षरा (व्यवहाराध्याय) – हिन्दी व्याख्या – वाराणसी – 2000
6. सांख्यशास्त्र (मैथिलीभाषा) – पटना – 1979
7. पूर्वमीमांसा प्रवेशिका (मैथिलीभाषा) – पटना – 1982
8. उदयनाचार्य (मैथिलीभाषा) – पटना – 1984
9. दैवतपरिशिष्टम् – म.म. केशव मिश्र कृत का सम्पादन, वाराणसी – 1972
10. संस्कार दीपकः – म.म. हर्षनाथ झा – सम्पादन, वाराणसी – 1974

13. न्यायकौस्तुभः – महादेव पुणतामेकर – सम्पादन, वाराणसी –1975

पं. दुर्गाधर झा के व्यक्तित्व पर दरभङ्गा में डॉ. सदानन्द झा ने शोधकार्य कर विद्यावारिधि उपाधि प्राप्त की। पं. दुर्गाधर झा अनेक पुरस्कार एवं सम्मान प्राप्त कर चुके थे–

1. दरभङ्गा राजकीय धौतपरीक्षा में नव्यन्याय में प्रथम स्थान – 1942 ई.
2. चेतनासमिति, पटना में ताम्रपत्र प्रशस्तिपत्र – 1975
3. का. सिं. दरभंगा संस्कृतविश्वविद्यालय से विद्यावाचस्पति सम्मान – 1975
4. भारत राष्ट्रपति से संस्कृत पाण्डित्य पुरस्कार – 1977

5. उत्तर प्रदेश सरकार द्वारा न्यायकन्दली पर पुरस्कार – 1965

6. उत्तर प्रदेश सरकार द्वारा न्यायकुसुमांजलि पर पुरस्कार – 1975

प्रस्तुत ग्रन्थ सांख्यशास्त्र को अनूदित करने की प्रेरणा मुझे सम्मान्य विद्वान् डॉ. किशोरनाथ झा से मिली। अतः उनके प्रति हार्दिक कृतज्ञता ज्ञापित करता हूँ। इस शास्त्र के निर्मल स्फीत विचारों को पाठकों के हाथ में अर्पित करते हुए अतीव प्रसन्नता का अनुभव हो रहा है। मैंने इस अपने अनुवाद में मूलकार के भावों को सुरक्षित रखने में कितनी सफलता प्राप्त की है, यह विज्ञ पाठक ही निर्णय करेंगे।

01/08/2015 **डॉ. शशिनाथ झा**

प्राचार्य, व्याकरण, का.सिं.द. संस्कृत विश्वविद्यालय,
दरभंगा

भूमिका

भारतीय दर्शनों में सांख्यदर्शन का प्रधान स्थान है। वैदिक एवम् अवैदिक सभी दार्शनिकों ने इस दर्शन की आलोचना को प्रमुख स्थान दिया है। स्मृतिग्रन्थों से लेकर पुराणादि एवं महाभारत आदि सभी ग्रन्थों की तो बात ही क्या, चरक-सुश्रुत आदि आयुर्वेद के ग्रन्थों में भी प्रमाण आदि की संख्या इत्यादि बहुत विषयों में सांख्यदर्शन का ही अनुगमन किया गया है।

किन्तु आश्चर्य का विषय है कि इस तरह का सर्वथा अनुपेक्ष्य दर्शन का साहित्य इतना थोड़ा है। इससे भी आश्चर्य का विषय है कि इस दर्शन के आदि प्रवर्तक महर्षि कपिल का जो सांख्यसूत्र विज्ञानभिक्षु के भाष्य के साथ प्रचलित है उसकी प्रामाणिकता विद्वानों में सन्दिग्ध ही है। भगवान् शङ्कराचार्य से लेकर कोई आचार्य इस शास्त्र के प्रसङ्ग में उक्त सूत्र की चर्चा नहीं की है। इस शास्त्र में सबसे प्रामाणिक ग्रन्थ है ईश्वर कृष्ण की सांख्य सप्ततिका जो सांख्यकारिका के नाम से प्रसिद्ध है। इसी सांख्यकारिका का यह ग्रन्थ अनुवाद एवं व्याख्या रूप है।

इस सांख्यकारिका की अनेक व्याख्यायें हैं। प्राचीन व्याख्याओं में गौडपादभाष्य एवं माठरवृत्ति प्रमुख हैं। इसकी सबसे प्रसिद्ध व्याख्या है वृद्ध वाचस्पति मिश्र लिखित तत्त्वकौमुदी। उन्होंने षड्दर्शन की एक-एक टीका ग्रन्थों की रचना के क्रम में सांख्यदर्शन के टीका ग्रन्थ के रूप में इसकी रचना की। यद्यपि यह ग्रन्थ उनकी न्यायवार्तिकतात्पर्य टीका, ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य की भामती, विधिविवेक की न्यायकणिका इन कृतियों जैसा विस्तृत, खण्डन-मण्डन का बाहुल्य, गद्य की प्राञ्जलता, शरीर का वैपुल्य आदि ये युक्त नहीं है तथापि उनके लिखने की छवि इस ग्रन्थ में भी मिलती है।

हमारे परम मित्र आदरणीय श्रीव्यासजी का अनुरोध है कि इस ग्रन्थ के वर्णनीय विषय का सार भूमिका में दे दूँ। तदनुसार अतिसंक्षेप में ग्रन्थ के प्रतिपाद्य वस्तु को लिखने का प्रयास कर रहा हूँ।

सर्वप्रथम ग्रन्थकार ईश्वर कृष्ण ने मंगल के साथ-साथ शास्त्रारम्भ के प्रयोजन की सूचना दी है कि आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक इन तीनों दुःखों का एकान्त परिहार प्राणीमात्र को इष्ट है। दुःखों का यह परिहार दृष्ट (लौकिक) एवं आनुश्रविक (वैदिक) उपायों से सम्भव नहीं है, कारण कि दृष्ट कारणों से सर्वदा कार्य होते नहीं तथा आनुश्रविक (वैदिक यज्ञादि) उपायों से होने योग्य दुःख निवृत्ति एकान्त हो ही नहीं सकती। दुःख की एकान्तनिवृत्ति तो केवल **'व्यक्ताव्यक्तज्ञ-विज्ञान'** से ही हो सकती है और वही इस शास्त्र में प्रतिपादित है।

(1) व्यक्त, (2) अव्यक्त और (3) ज्ञ – ये तीनों शब्द इस शास्त्र में विशेष महत्त्वशाली हैं। इनके महत्त्व को जानने के लिये इस शास्त्र के मेरुदण्ड सत्कार्यवाद को समझना आवश्यक है।

उपादान-कारण में पहले से ही कार्य अव्यक्त अवस्था में विद्यमान रहता है जो निमित्त-कारणादि के व्यापार से अभिव्यक्त मात्र होता है। तन्तुओं में पट पहले से ही अनभिव्यक्त अवस्था में रहता है, तुरी-बेमा (करघा) को जब जुलाहा चलाता है तो तब वह पट उस उपयुक्त व्यापार से 'अभिव्यक्त' होता है।

इसके विपरीत 'असत्कार्यवाद' कारण में पूर्व से सर्वथा अविद्यमान कार्य निमित्तकारण आदि के व्यापार से उत्पन्न होता है। इस ग्रन्थ में सत्कार्यवाद का समर्थन एवम् असत्कार्यवाद का खण्डन नैवीं कारिका में किया गया है। यह कारिका इस ग्रन्थ में अपेक्षाकृत सबसे क्लिष्ट समझी जाती है। और कार्य, इस शास्त्र में क्रमशः प्रकृति और विकृति शब्द से भी व्यवहृत होते हैं। दही दूध की विकृति है, इसलिये दही दूध का कार्य है। दूध दही की प्रकृति है, इसलिये दूध दही का कारण है। सुवर्ण कुण्डल की प्रकृति है और कुण्डल सुवर्ण की विकृति है। 'ज्ञ' शब्द से जीवात्मा का दूसरा पर्याय पुरुष अभिप्रेत है।

इस शास्त्र में स्वतन्त्र दो ही पदार्थ हैं– (1) प्रकृति एवं (2) पुरुष। इनमें सृष्टिकर्त्री प्रकृति जड़ है और उदासीन पुरुष चेतन है। जड़भूता प्रकृति का ही जाल यह सम्पूर्ण सृष्टि है। सत्त्वगुण, रजोगुण एवं तमोगुण इन्हीं तीनों गुणों की साम्यावस्था है प्रकृति। फलतः प्रकृति त्रिगुणात्मिका है। अतः इस प्रकृति के विकार रूप यह जगत् प्रकृति से अभिन्न होने के कारण त्रिगुणात्मक है।

प्रकृति से सृष्टिक्रम का वर्णन इस ग्रन्थ के 22वीं कारिका में इस प्रकार किया गया है–

प्रकृति से महान् (महत्तत्त्व, बुद्धितत्त्व) की अभिव्यक्ति होती है। बुद्धि से अहंकार तत्त्व का आविर्भाव होता है। अहंकार तत्त्व से एकादश इन्द्रियाँ (पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय और एक मन रूप उभयेन्द्रिय) तथा पञ्चतन्मात्रा–ये सोलह वस्तु आविर्भूत होते हैं। इन सोलह में पाँच तन्मात्रा से पञ्च महाभूतात्मक जगत् की सृष्टि होती है।

इससे विपरीत विलोमक्रम से प्रलय की प्रक्रिया यह है– पञ्चमहाभूत का लय पञ्चतन्मात्रा में होता है। पञ्चतन्मात्रा तथा ग्यारहों इन्द्रियों (षोडश गणक) का लय अहंकार में, अहंकार का लय बुद्धितत्त्व (महत्तत्त्व) में एवं महत्तत्त्व का लय मूल प्रकृति में होता है। प्रकृति का लय कहीं नहीं होता है, इसलिए यह 'मूलप्रकृति' शब्द से व्यवहृत होती है। अर्थात् यह परमा प्रकृति महत्तत्त्व से लेकर पञ्चमहाभूतात्मक समस्त सृष्टि का मूल है, इसका कोई मूल नहीं है।

इस दर्शन में **उत्पत्ति** तथा **अभिव्यक्ति** शब्द पर एवं **विनाश** तथा **लय** शब्द पर ध्यान देना चाहिए। अर्थात् कार्यों की सत्ता से आत्यन्तिक च्युति रूप 'विनाश' इस दर्शन में होता नहीं है, किन्तु कार्यों का अपने कारणावस्था में परिणति स्वरूप 'लय' ही होता है। इस प्रकार कार्य सब अपने कारण से अभिव्यक्त मात्र होते हैं, पूर्व में सर्वथा अविद्यमान की सत्ता प्राप्ति रूप उत्पत्ति नहीं होती है।

पुरुष इससे सर्वथा विपरीत कर्तृत्व एवं भोक्तृत्व से वास्तविक रूप से सर्वथा विहीन कमलपत्रवत् निर्लेप सर्वथा उदासी है। किन्तु वास्तविक कर्तृत्व भोक्तृत्वादि बन्धप्रयोजक धर्मों से वास्तव में युक्त प्रकृति के

अभेदाध्यास से (अविवेक अर्थात् भेदक-अन्यता के अग्रह से) अपने को कर्तृत्व-भोक्तृत्वादि धर्म से युक्त समझता है। अवास्तविक कर्तृत्व-भोक्तृत्व आदि का यही अनुभव पुरुष का अवास्तविक 'बन्ध' है।

सांख्यशास्त्र की आलोचना से जब पुरुष को प्रकृति से अपना पार्थक्य ज्ञात हो जाता है तब वह मुक्त हो जाता है। इसलिये इस शास्त्र में तत्त्वज्ञान वस्तुतः प्रकृति-पुरुष के विवेक (भेद) का ज्ञान ही है जो 'सत्त्व पुरुषान्यथाख्याति' आदि अनेक शब्द से व्यवहृत है।

xx xx xx

सांख्यसप्ततिका के रचयिता ईश्वरकृष्ण हैं। चीनी भाषा में लिखित बौद्ध विद्वानों की जीवनी में सुप्रसिद्ध बौद्ध विद्वान् वसुबन्धु एवं दिङ्नाग के समकाल में प्रतिपक्षी रूप में ईश्वरकृष्ण की चर्चा मिलती है। अनेक विद्वानों के मत से वसुबन्धु का समय वि.सं. 476 से 556 (अर्थात् 420 से 500 ई.) पर्यन्त एवं दिङ्नाग का समय वि.सं. 536 से 576 (अर्थात् 480 से 520 ई.) पर्यन्त निर्णीत है। इसलिये ईश्वरकृष्ण का यही समय (या कुछ आगे-पीछे) माना जाता है।

तत्त्वकौमुदी टीकाकार वृद्ध वाचस्पति मिश्र का समय निश्चित है, कारण यह है कि इन्होंने न्यायसूचीनिबन्ध में अपने समय का स्पष्ट उल्लेख कर दिया है-

न्यायसूचीनिबन्धोऽसावकारि सुधियां मुदे।
श्रीवाचस्पतिमिश्रेण वस्वङ्कवसुवत्सरे॥

इससे स्पष्ट है कि 899 शकाब्द में इनकी स्थिति अवश्य थी। तदनुसार 976 ई. इनका स्थितिकाल समझना चाहिए। इनके दो ग्रन्थों के दो उत्कृष्ट संस्कृत गद्य का उदाहरण देकर मैं इस भूमिका को समाप्त करता हूँ-

निदाघसमयसम्बन्धिमध्यन्दिनार्कविकीर्णखरतरकरनिकरनिपाताऽऽहित-दुःसहसन्तापदूनतनवो हि पिहितगगनमण्डलां बलाहकोन्नतिमाकस्मिकीमम्भः-संभारगम्भीरामभिनवतमालमालामतिरुचिरां रोचयन्ते। न च कर्त्तव्यतामस्या मन्यन्ते।

—न्यायकणिका, पृ. 374, पंक्ति 18 (पण्डितपत्र संस्करण)

यदा हि नगरयोषितः कुतूहलात् प्रणिहितमनसा नगरयोषितः कुतूहलात् प्रणिहितमनसा विकसितसौधमालागवाक्षकैरवनिपतिं सबलवाहनमतिचिर-प्रोषितपरावृत्तं गोपुरेण निविशमानमालोकयन्ति तदा खल्वासामेकेनैवेन्द्रियमनःसंनिकर्षेण क्रमवदनेकेन्द्रियार्थसंनिकर्षसहकारिणा भिन्नक्रमवन्ति हास्ति-काश्वीयादिप्रत्यक्षज्ञानानि जायन्ते।

—न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, अ. 1, आ. 1, सू. 4
पृ. 115 (चौखम्बा संस्करण)।

इस ग्रन्थ के लिखने के और प्रकाशित होने के समय में अन्ततः 30-35 वर्ष का व्यवधान हो गया। मध्य में मैं इस ग्रन्थ को देख भी नहीं सका, इसलिये कुछ त्रुटि-विच्युति रह जाना सम्भव। सो यदि पाठकों को लक्षित हो जाय तो सूचित करने की कृपा करें।

अन्त में इस ग्रन्थ के प्रकाशन में सहायक 'मैथिली अकादमी' अध्यक्ष परमादरणीय श्री श्रीकान्त ठाकुर 'विद्यालंकार' के साथ श्री हेतुकर झा, पं. श्री गोविन्द झा और श्रीयुत व्यासजी – इन त्रिमूल को धन्यवाद ज्ञापन करता हूँ।

विदित-सकलवेद्यैर्न प्रशंसन्ति लोके
ग्रथितमपि महद्भिः किं पुनर्मादृशेन।
इति विफलसमेऽस्मिन् वाग्व्ययेऽहं प्रवृत्तः
स्वमति-विमलतायै क्षन्तुमर्हन्ति सन्तः॥

– (पञ्चपादीविवरण का आदि श्लोक-8)

1 मार्च 1979 ई.

सांख्यशास्त्र

(1) लोग उसी विषय के जिज्ञासु होते हैं जो साक्षात् या परम्परया अर्थ (प्रयोजन) का सम्पादक हो। अतः वही उपदेशक लोकश्रद्धा का पात्र होते हैं, जिनके उपदेश में लोगों के प्रयोजन के सम्पादन का मार्गनिर्देश रहता है। अतः लोगों के अप्रयोजनीय अर्थ के उपदेश करने वालों को उपेक्षित होना अनिवार्य है। लोग (पुरुष) के लिये वास्तविक अर्थ– अभिप्रेत वस्तु – परम पुरुषार्थ मोक्ष ही है। यद्यपि धर्म, अर्थ और काम – ये तीनों भी पुरुषार्थ ही हैं, किन्तु इन सबकी पूर्ण प्राप्ति के बाद भी त्रिविध दुःख का सम्बन्ध अत्यन्त विच्छिन्न नहीं होता है। दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति रूप मोक्ष हो जाने पर अन्य कोई अर्थ प्राप्य नहीं रह जाता है, अतः धर्मादि पुरुष के अभ्यर्थनीय होने पर भी परम पुरुषार्थ नहीं हैं, मोक्ष ही परम पुरुषार्थ है। अत एव मोक्ष का ही उपाय पुरुष का वास्तविक जिज्ञास्य है। इतना नहीं समझने से जिज्ञासु को ग्रन्थाध्ययन में प्रवृत्ति नहीं होती है। अत एव ग्रन्थकार ने इस कारिका के द्वारा पहले सूचना दे दी है कि इस शास्त्र में मोक्ष का अव्यर्थ उपाय निर्दिष्ट है। इसलिये इसकी रचना सर्वथा उपयोगी है–

दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा [1]तदपघातके हेतौ।
दृष्टे साऽपार्था चेन्नैकान्तात्यन्ततोऽभावात्॥1॥

संस्कृतटीका–

कपिलं नमस्कृत्य तदुक्तिः परिभाव्य च।
सांख्यकारिकायाः व्याख्येयं मया विरच्यते॥

---

1. 'तत्' शब्द यहाँ दुःखत्रयाभिघातरूप प्रधान का ही परामर्शक मालूम पड़ने पर भी प्रकृत प्रयोजन के अनुरोध से वक्ता के बुद्धिस्थ केवल दुःखत्रय का ही परामर्शक है।

अन्वयः- दुःखत्रयाभिघातात् जिज्ञासा तदभिघातके हेतौ दृष्टे सा अपार्था (इति) चेत् न एकान्तात्यन्ततः अभावात्।

सं.व्याख्या– आध्यात्मिकाधिभौतिकाधिदैविकदुःखानि जीवमात्रस्य अनभिप्रेतत्वात् दुःखत्रयस्य नाशस्य जिज्ञासा समीचीना विद्यते। दुःखनाशस्य लौकिकोपायो वर्तते ततः दुःखनाशसम्भवे सांख्यशास्त्रस्य जिज्ञासा व्यर्था इति वक्तुं न शक्यते, लौकिकोपायेन दुःखत्रयाणामैकान्तिकनिवृत्तिः एवमात्यन्तिकनिवृत्तिः न सम्भवति।

समासः– त्रयोऽवयवाः इति त्रयं, दुखानां त्रयमिति दुःखत्रयम् तस्य अभिघातः इति दुःखत्रयाभिघातः तस्मादिति दुःखत्रयाभिघातात्, तस्य अभिघातकः इति तदभिघातकः तस्मिन् इति तदभिघातके, एकान्तश्च अत्यन्तश्च इति एकान्तात्यन्तौ तस्मात् एकान्तात्यन्ततः इति।

अनुवाद– तीनों प्रकार के दुःख (जीवमात्र का) अनभिप्रेत होने के कारण से तीनों प्रकार के दुःख के नाश की जिज्ञासा उचित ही है। दुःखनाश के दृष्ट उपायों के रहने पर भी शास्त्र जिज्ञासा व्यर्थ नहीं हो सकती है, कारण, दृष्ट उपाय से दुःखत्रय का एकान्त एवम् अत्यन्त निवृत्ति नहीं होती है।

व्याख्या– शास्त्रजिज्ञासा की सार्थकता को अवतरण में कह चुका हूँ; किन्तु जिन युक्तियों से शास्त्रजिज्ञासा व्यर्थ हो सकती है, उन सभी का उल्लेख कर खण्डन करना भी आवश्यक ही है। अन्यथा शास्त्रजिज्ञासा की सार्थकता सुप्रतिष्ठित नहीं हो सकती है। कारण यह है कि वस्तुसिद्धि के लिये साधक-युक्ति के प्रदर्शन के समान ही बाधक-युक्ति का खण्डन भी आवश्यक है।

निम्नलिखित पाँच विकल्प ऐसे हैं, जिनमें एक का भी सयुक्तिक होने पर शास्त्रजिज्ञासा की विफलता अवश्यम्भावी है। अतः इन पाँचों पक्षों का खण्डन आवश्यक है–(1) यदि दुःख नाम का कोई वस्तु न रहे, (2) यदि दुःख हेय नहीं हो, (3) हेय रहने पर भी यदि दुःख का नाश असम्भव हो, (4) इस शास्त्र से होने वाला ज्ञान यदि दुःखनाशक नहीं हो, (5) शास्त्रजिज्ञासा या शास्त्रजनित ज्ञान से अतिरिक्त कोई दूसरे सुलभ दृष्ट उपाय से दुःख का नाश असम्भव हो।

इनमें प्रथम दो पक्षों का खण्डन तो दुःख के स्वरूप ही को समझ लेने पर हो जाता है। इसलिये कारिका का प्रथम चरण है– 'दुःखत्रयाभिघातात्'। कहने का तात्पर्य है कि "मुझे यह नहीं हो" इस आकार की बुद्धि जिस पदार्थ में हो वह हुआ दुःख।[2] इस प्रकार का अनुभव जीवमात्र को है। इसलिये दुःख अवश्य है एवम् उसकी सत्ता जब अपना में इष्ट नहीं है तब प्राप्त हो जाने पर 'यह हट जाये'– यह इच्छा अवश्य होगी। इसलिये 'दुःख है ही नहीं' यह प्रथम पक्ष एवं 'दुःख हेय नहीं है, यह दूसरा पक्ष तो दूर ही हो गया। तीसरा पक्ष यह है कि 'यदि दुःख का नाश सम्भव ही न हो।' इस पक्ष का विषय दो प्रकार से उत्पन्न हो सकता है–(1) यदि दुःख नित्य हो, अथवा (2) यदि दुःखनाशक उपाय का ज्ञान सम्भावित ही न हो। किन्तु दुःख कूटस्थ नित्य तो नहीं ही है। कारण, क्षुधातृष्णादिजन्य दुःखों का भोजनादिजन्य निवृत्ति अनुभवसिद्ध है। दुःख परिणामी नित्य हो नहीं सकता, कारण सत्कार्यवादियों के मत से उत्पत्ति से पहले भी एवं बाद में भी कारण में सूक्ष्मावस्था से विद्यमान रहता ही है, फिर भी दुःख का नाश कैसे? इस प्रसंग में वक्तव्य है कि सत्कार्यवादपक्षावलम्बी शास्त्र में सभी जगह नाश शब्द से तिरोभाव ही अभिप्रेत है, निरन्वयविनाश नहीं। अतः परिणामिनित्य दुःख का यद्यपि निरन्वयविनाश सम्भव नहीं है तथापि

---

2. जीव को साक्षात् द्वेष दुःख से ही है। शत्रु, रोग आदि भी दुःख के प्रयोजक होने से ही द्वेष का विषय है। फलतः दुःख से अतिरिक्त जितना द्वेष का विषय है, सभी में दुःख द्वेष के अधीन ही द्वेष की विषयता है, अतः 'अन्यद्वेषानधीनद्वेषविषयत्व' ही है दुःख।

दुःख तीन प्रकार का है– (1) आध्यात्मिक, (2) आधिदैविक एवं (3) आधि भौतिक। प्रथमोपात्त आध्यात्मिक दुःख (अ) शरीर एव (आ) मानस भेद से दो प्रकार का है। 'आत्मानं देहमधिकृत्य जायमानं दुःखमाध्यात्मिकम्' इस व्युत्पत्ति के अनुसार स्वाभाविक भूख-प्यासजन्य या कफ-पित्तादिजन्य सभी दुःख शारीरिक-आध्यात्मिक हैं। एवम् 'आत्मानम् अन्तःकरणमधिकृत्य जायमानं दुःखमाध्यात्मिकम्' इस व्युत्पत्ति के अनुसार काम क्रोधादिजन्य सभी मानसिक दुःख मानस-आत्यात्मिक है। मनुष्य, पशु या स्थावर पदार्थ से होने वाला दुःख सभी आधिभौतिक हैं। यक्ष विनायकादि जन्य या भूत प्रेतादिजन्य या वर्षातपादिजन्य दुःख सभी आधिदैविक हैं।

तिरोभाव रूप नाश सम्भव है। अतः दुःख का नित्यत्व प्रयुक्त दुःख नाश रूप मुक्ति को असम्भव कहकर मोक्षजनक इस शास्त्र के आरम्भ करने में वैयर्थ्य दोष का उद्भावन अयुक्त है। इस प्रकार से तृतीय विकल्प के प्रथम पक्ष को खण्डित समझना चाहिए। तृतीयपक्ष का द्वितीय पक्ष 'यदि दुःखनाश उपाय का ज्ञान ही असम्भव हो' इस प्रसंग में समाधेय यह है कि सांख्यशास्त्र के अध्ययन से मोक्ष का उपाय स्वरूप ज्ञान भी सम्भव ही है। अतः इस प्रकार से भी दुःखनाश को असम्भव कहना अयुक्त ही है।

शास्त्रारम्भ के वैयर्थ्यापादक चौथा पक्ष है–'सांख्यशास्त्रोक्त ज्ञान यदि मोक्ष का साधक नहीं हो'–इस प्रसंग में वक्तव्य है कि वह है ही, कारण, भ्रम से आरोपित वस्तु एवं तज्जनित कार्य का नाश भ्रमविरोधी तत्त्वज्ञान से होता है–यह मानना पड़ेगा। रज्जु में सर्प के भ्रम से सर्प कल्पित होता है तथा उस सर्प से डर भी जाते हैं, किन्तु कल्पित सर्प का अधिष्ठान रज्जु का जब तत्त्वज्ञान हो जाता है तब क्या होता है वह सर्प एवं क्या होता है सर्पजनित भ्रम? प्रकृत में भी प्रकृति एवं पुरुष के अभेद भ्रम से प्रकृति एवं पुरुष का भेद कल्पित होता है। इस कल्पित अभेद से ही पुरुष बद्ध होता है। इस शास्त्र के प्रतिपाद्य तत्त्वज्ञान 'प्रकृति-पुरुष का विवेक (भेद) ज्ञान रूप है। प्रकृति-पुरुष का भेदज्ञान कथित अभेद-भ्रम का विरोधी है, अतः इस विरोधी ज्ञान से उसका नाश अवश्य ही होगा। ऐसा होने पर तज्जनित 'बन्ध' अर्थात् त्रिविध दुःख का सम्बन्ध अवश्य नष्ट हो जायेगा। इसलिये यह पक्ष भी शास्त्रारम्भ का बाधक नहीं हो सकता है।

रहा पाँचवाँ पक्ष– 'शास्त्रजनित तत्त्वज्ञान से अतिरिक्त दुःखनाश का यदि कोई दूसरा ही दृष्ट उपाय रहे तो भी शास्त्रजिज्ञासा व्यर्थ है। विशेष भ्रान्तिजनक होने के कारण इस पक्ष को आचार्य ने **'दृष्टे साऽपार्था चेत्'** इस वाक्य से उठाकर **'नैकान्तात्यन्ततोऽभावात्'** इस वाक्य से खण्डन कर दिया है। 'दृष्टे सा' इत्यादि पूर्व पक्ष ग्रन्थ का आशय है कि त्रिविध दुःख का परिहार ही शास्त्रज्ञान से भी अभीष्ट है। सो तो दृष्ट उपायों से भी हो सकता है। शरीरिक आध्यात्मिक दुःख के प्रतीकार के

लिये वैद्यों ने अनेक सुलभ औषधियों का निर्देश किया है। मानस आध्यात्मिक दु:ख का प्रतीकार मनोऽभिलषित स्त्री, पान, भोजन, विलेपन, वस्त्र, अलंकार प्रभृति की प्राप्ति से हो सकता है। इस तरह आध्यात्मिक दु:ख का भी उपशमन दृष्ट उपायों से हो सकता है। नीतिशास्त्र का अभ्यास, तदनुकूल कौशल, निर्विघ्न स्थान पर निवास प्रभृति से आधिभौतिक दु:ख भी नष्ट हो सकता है, एवं पद्मराग आदि मणि के धारण, मन्त्रविशेष के जप आदि, अञ्जन विशेष आदि औषध– ये दृष्ट उपाय आधिदैविक दु:ख के परिहारार्थ निर्दिष्ट हैं। तब–

अक्के चेन्मधु बिन्देत, किमर्थं पर्वतं व्रजेत्।
इष्टस्यार्थस्य संसिद्धौ, को विद्वान् यत्नमाचरेत्॥

[अर्थात् गृहकोण में यदि मधु प्राप्ति सम्भव हो तो पर्वत पर क्यों जायें? यदि इष्ट अर्थ की सिद्धि (अनायास ही) हो जाय तो कौन ऐसा विद्वान् होगा जो उसके लिये यत्न करेगा?]– इस न्यास से सर्वसुलभ उपायों से जब त्रिविध दु:ख का परिहार सम्भावित है तब शास्त्र जिज्ञासा अपार्था अर्थात् व्यर्थ है।

'न' इत्यादि उत्तर ग्रन्थ का आशय है कि त्रिविध दु:ख का यद्यपि उक्त दृष्ट उपायों से नाश सम्भव है किन्तु दृष्ट उपायों से दु:ख का जिस तरह का नाश होता है वह परम पुरुषार्थ नहीं है। दु:ख का अत्यन्त विनाश ही परम पुरुषार्थ है। कथित दृष्ट उपायों के प्रयोग से त्रिविध दु:ख का यथाकथञ्चित् निवृत्ति यद्यपि होती है, किन्तु परम पुरुषार्थ अत्यन्त निवृत्ति नहीं होती है। कारण, औषधादि प्रयोग से दु:खोपशमन के बाद भी पुनः तत्सजातीय या तद्विजातीय दु:खों की उत्पत्ति होती है। एवम् उक्त दृष्ट उपायों से त्रिविध दु:खों का सामयिक निवृत्ति भी 'एकान्ततः' अर्थात् अवश्य होता ही नहीं है। कहने का तात्पर्य है कि दु:ख के नाश रूप अभाव में अन्वित एकान्त शब्द का अर्थ है दु:खनिवृत्ति की अत्यन्त सत्ता अर्थात् उपाय प्रयोग के बाद नियमतः भवनशीलत्व। एवम् 'अत्यन्त' शब्द का अर्थ है दु:खप्रागभावसमानकालीनत्व, अर्थात् जिस दु:खध्वंस के अनन्तर पुनः दु:ख की उत्पत्ति न हो। प्रकृत उपाय अव्यर्थ होवे एवं दु:खध्वंस रूप कार्य (उपेय) ऐसा हो, जिसके

बाद पुनः दुःख की उत्पत्ति न हो। न तो वे कथित दृष्ट उपाय अव्यर्थ ही हैं और न ही उनसे दुःख की अत्यन्त निवृत्ति ही होती है, अपितु दुःख होता ही रहता है। इसलिये दृष्ट उपायों से शास्त्र-जिज्ञासा व्यर्थ नहीं हो सकती है।

ग्रन्थ के आदि में ही दुःख शब्द के प्रयोग करने वाले इस आचार्य पर यह आक्षेप होता है कि 'ग्रन्थ के आदि में मङ्गल करना शिष्टाचारसम्मत है। मङ्गल है प्रशस्त शब्द का उच्चारण। तब परम शिष्ट आचार्य ईश्वर कृष्ण ने इस आचार का उल्लंघन कर दुःखशब्द रूप अप्रशस्त शब्द का प्रयोग आदि में कैसे किया? इसका समाधान इस प्रकार हो सकता है कि दुःख यद्यपि अमङ्गल है किन्तु दुःखध्वंस-विशेषतः चरमध्वंस तो परम मङ्गल है। इसलिये चरमदुःख ध्वंस के प्रतियोगिबोधक दुःख शब्द का प्रयोग अमाङ्गलिक नहीं है।।1।।

(2) मीमांसकों का कथ्य है कि औषधादि दृष्ट उपायों से दुःखों का अत्यन्त विनाश असम्भव रहने पर भी ज्योतिष्टोमादि आनुश्रविक (वैदिक) उपाय से तापों का एकान्त एवम् अत्यन्त विनाश सर्वथा सम्भव है। कारण, वेद में 'स्वर्गकामो यजेत' यह स्पष्ट निर्देश है। स्वर्ग शब्द का अर्थ है 'दुःख से असम्पृक्त अविरल अविनाशी सुख।' इस सुख की प्राप्ति हो जाने पर तापत्रय का अत्यन्त विनाश अर्थतः प्राप्त हो ही जाता है तद्भिन्न महासुख की प्राप्ति अधिक ही है। स्वर्ग पद का यह विवरण अनेक शास्त्रों में प्रसिद्ध है-

यन्न दुःखेन सम्भिन्नं, न च ग्रस्तमनन्तरम्।
अभिलाषोपनीतं च, तत्सुखं स्वःपदास्पदम्।।

अर्थात् 'ग्रास' ध्वंस, उससे रहित- अविनाशी, 'अनन्तर'- अन्तर = व्यवधान, उससे रहित- निरवच्छिन्न, 'अभिलाषोपनीत' अर्थात् अभिलाषा= इच्छामात्र से प्राप्य सुख ही नाम स्वर्ग है। इन सब विशेषणों से युक्त सुखविशिष्ट जीव में दुःखलेश की भी सम्भावना नहीं है।

इस प्रकार का विशेष सुख अपने आधार में केवल अपनी सत्ता मात्र से दुःखमात्र के अस्तित्व को जड़मूल से उखाड़ फेंकेगा। स्वर्ग का अक्षयित्व केवल उक्त स्मृतिवाक्य से नहीं किन्तु 'अपाम सोमममृता

अभूम"[3] (अथर्वशिर उपनिषद्-3) इत्यादि श्रुति से भी सिद्ध है-'जिस लिये हम सोमपान किये इसलिए अमृत हो गये'-इस श्रुति में जो सबने अपने को अमृत कहा है, स्वर्ग के नाशशील होने पर वह असंगत हो जायेगा। अतः स्वर्गरूप सुख साधारण भौतिक सुख जैसा क्षयशील नहीं है, किन्तु नित्य है। अतः त्रिविध दुःख का एकान्त एवम् अत्यन्त विनाश जब कुछ मुहूर्तसाध्य (सन्ध्यावन्दनादि), कुछ प्रहर सम्पाद्य (पिण्डपितृ यज्ञादि), कुछ अहोरात्र मात्र के अनुष्ठान से समाप्य (मासाग्निहोम), कुछ सम्वत्सर (वर्ष) मात्र में सम्पन्न होने वाला (ज्योतिष्टोमादि) यागादि वैदिक कर्मकलाप से ही सम्भव है तब अनेक जन्म के प्रयत्न से सफलीभूत होने वाला शास्त्रीय तत्त्वज्ञान रूप उपायविषयक जिज्ञासा व्यर्थ है, कारण, तत्त्वज्ञान की अपेक्षा सुलभ उपाय से कार्यसिद्धि प्रकृत में सम्भावित है।' मीमांसक के इसी आक्षेप के खण्डन हेतु यह कारिका लिखित है-

दृष्टवदानुश्रविकः, स ह्यविशुद्धि-क्षयातिशययुक्तः।
तद्विपरीतः श्रेयान्, व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात्॥2॥

संस्कृतटीका-

अन्वयः- दृष्टवद् आनुश्रविकः स हि अविशुद्धिक्षयातिशय- युक्तः तद्विपरीतः श्रेयान् व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात्।

संस्कृतव्याख्या- औषधादिरूपदृष्टोपायवत् वैदिकोपायः अपि वर्तते। तत्र अविशुद्धिः, क्षयः, अतिशयश्च दोषाः सन्ति। अतः दुःखत्रयस्य एकान्तनाशकः अत्यन्तनाशकश्च नास्ति। अत एव वैदिकोपायादपि विशुद्धः

---

3. अपाम सोमममृता अभूमागन्म ज्योतिरविदाम देवान्।
किन्नूनमस्मान् कृणवदरातिः किमु धूर्त्तिरमृतमर्त्त्यस्य॥
इसी मन्त्र का एकदेश उल्लिखित है। इसकी व्याख्या गौड़पादाचार्य निम्नलिखित क्रम से करते हैं-"कदाचिदिन्द्रादीनां कल्पः (समाजः) आसीत्-कथं वयममृता अभूमेति विचार्य, यस्माद् वयम् 'अपाम सोमम्' पीतवन्तः सोमं तस्माद् अमृता अभूम, अमरा भूतवन्त इत्यर्थः। किञ्च 'आगन्म'=गतवन्तो लब्धवन्तो ज्योतिः स्वर्गमिति, अविदाम देवान्, दिव्यान् विदितवन्तः। एवञ्च 'किन्नूनमस्मान् कृष्णवदरातिः'-नूनं निश्चितं किम् अरातिः शत्रुः अस्मान् कृष्णवत् कर्ता इति। किमु धूर्तिरमृतमर्त्यस्य, धूर्तिः जरा हिंसा वा, किं करिष्यति अमृतमर्त्यस्य।"

तत्त्व- साक्षात्कारोपायः श्रेष्ठतरो विद्यते। तत्त्वसाक्षात्कारश्च व्यक्तम्, अव्यक्तमथ च पुरुषस्य विवेकज्ञानादेव भवति।

व्युत्पत्तिः – दृष्टेन तुल्यं दृष्टवत्, अनुश्रूयते इति अनुश्रवो-वेदः, अनुश्रवे भवः इति अश्नविकः। वा अनुश्रवादागतः आनुश्रविकः। इति न विशुद्धिः अविशुद्धिः, अविशुद्धिश्च क्षयश्च अतिशयश्च इति अविशुद्धिक्षयातिशयाः, तेभ्यः युक्तः इति अविशुद्धिक्षयातिशययुक्तः। ताभ्यां विपरीतः इति तद्विपरीतः। व्यक्तञ्च अव्यक्तञ्च ज्ञश्च इति व्यक्ताव्यक्तज्ञाः तेषां विशिष्टज्ञानमिति व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानं तस्मात्, व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात्।

अनुवाद– औषधादिरूप दृष्ट उपाय के समान ही आनुश्रविक[4] अर्थात् वैदिक उपाय भी अविशुद्धि, क्षय एवम् अतिशय से युक्त होने के कारण तापत्रय का एकान्त एवम् अत्यन्त नाशक नहीं है। इसलिये वैदिक उपायों से 'विशुद्ध' अर्थात् तत्त्वसाक्षात्कार रूप ही (तापत्रयध्वंसक) उपाय श्रेष्ठ है। तत्त्वसाक्षात्कार (रूप मोक्ष का उपाय) व्यक्त, अव्यक्त एवं ज्ञ का विज्ञान अर्थात् विशिष्ट ज्ञान से होता है।

व्याख्या– जिस तरह औषधादि तापत्रय के नाश होने पर भी एकान्त एवं अत्यन्त विनाशक नहीं होता है, उसी तरह वैदिक उपायों से भी तापत्रय का एकान्त एवं अत्यन्त नाश नहीं होता है। इस अंश में दृष्ट एवं आनुश्रविक कर्मकलाप रूप उपाय में कोई अन्तर नहीं है। कारण कि वैदिक उपाय अविशुद्ध अर्थात् विशुद्धिहीन है एवं उससे होने वाला सुख क्षयी एवं अतिशय युक्त है; किन्तु विचार्य है कि कथित अविशुद्धि प्रभृति धर्मप्रयुक्त वैदिक उपायों में तापत्रय का एकान्त एवं अत्यन्त विनाशकत्व क्यों नहीं है?

पाप का सर्वथा असम्बन्ध है विशुद्धि, अतः पाप का यथाकथंचित् सम्बन्ध अविशुद्धि है। याग है होम, देवपूजन, दक्षिणादान, पशुहिंसन–

4. 'गुरुपाठादनुश्रूयत इत्युश्रवो वेदः।' अर्थात् गुरुमुख से उच्चरित होने पर जो सुना जाय वह हुआ वेद। अर्थात् जो गुरु परम्परा क्रम से सुना ही जाता है, जिसका कोई कर्ता नहीं है वह हुआ अनुश्रव अर्थात् वेद। 'तत्र प्राप्तः ज्ञातः आनुश्रविकः' अर्थात् वेद द्वारा ज्ञात होने वाला उपाय है आनुश्रविक उपाय। यद्यपि सांख्यशास्त्रोक्त तत्त्वज्ञान भी आनुश्रविक ही है तथापि प्रकृत में लक्षणा द्वारा आनुश्रविक शब्द से वेदोक्त यज्ञादि कर्म समझना चाहिए।

यवादिबीजों का दाह रूप वध प्रभृति क्रिया का समूह। इसमें यद्यपि होमादि अधिक पुण्यजनक ही है तथापि पशु हिंसादि कुछ पापजनक क्रियायें भी हैं। इसलिये यागादि के अनुष्ठाता को यद्यपि अधिक पुण्य ही होगा; किन्तु कुछ पाप भी अवश्य होगा। तब तज्जन्य कुछ दुःख का भी सम्बन्ध आवश्यक ही है। अतः वैदिक उपायों से होने वाला सुख दुःख से असम्पृक्त नहीं हो सकता है। स्वर्ग के बाद भी जब दुःख होने वाला है ही, तब यागादि दुःख का अत्यन्त विनाशक कैसे होगा? दुःख का आत्यन्तिक विनाश वही है, जिस दुःखनाश के बाद आगे फिर दुःख नहीं हो। इसलिये आनुश्रविक उपाय सब अविशुद्ध होने के कारण दुःख का आत्यन्तिक निवृत्ति का जनक नहीं है। अतः स्वर्ग भी दुःख से सर्वथा असम्पृक्त नहीं हैं दूसरे दुःख से स्वर्ग में इतना ही अन्तर है कि उसमें दुःख का सम्बन्ध अत्यल्प है। उतना ही 'यन्न दुःखेन सम्भिन्नम्' इस वाक्य का अभिप्रेतार्थ है।

यज्ञीय पशुहिंसा से पाप की उत्पत्ति मानने पर आपत्ति होती है कि तब शिष्ट लोग पापजनक यज्ञरूप कार्य में प्रवृत्त कैसे होते हैं? इसके उत्तर में सांख्य-योग के प्राचीन आचार्य महर्षि पञ्चशिख[5] का कथन है कि– "स्वल्पः संकरः सपरिहारः सप्रत्यवमर्षः', अर्थात् ज्योतिष्टोमादिजनित महापुण्य में यज्ञाङ्गपशुहिंसाजनित पाप का स्वल्प ही सांकर्य है। पाप का अत्यल्प सम्बन्ध है। अत एव उक्त पाप एक तो सपरिहार है, अति सुलभ प्रायश्चित्तादि के अनुष्ठान से उक्त पाप का परिहार हो सकता है। यदि कदाचित् प्रमादवश प्रायश्चित्त का अनुष्ठान नहीं भी किया जाये तो उक्त पाप का भोग स्वर्गभोग के साथ जिस व्यक्ति को अनिवार्य हो, उनका भी हेतु उक्त पापजन्य दुःख सह्य करना सुलभ है। संसार में अधिक सुख के अभिप्राय से थोड़ा दुःख सहने का दृष्टान्त बहुत है। इसलिये यज्ञीय हिंसा को पापजनक मानने पर यज्ञादि में शिष्ट लोगों की

---

5. पातञ्जलयोगसूत्र–पा.2, सू.13 के व्यासभाष्य में पञ्चशिखाचार्य का निम्नलिखित वचन उद्धृत है–
"स्यात् स्वल्पः संकरः, सपरिहारः, सप्रत्यवमर्षः कुशलस्य नापकर्षायालम्। कस्मात्? कुशलं हि मे बह्वदन्यदस्ति, यत्रायमवापं गतः स्वर्गेऽप्यपकर्षमल्पं करिष्यति।"
इसी वाक्य का प्रकृतोपयुक्त अंश 'स्वल्पः' इत्यादि उद्धृत हुआ है।

प्रवृत्ति अनुपपन्न नहीं हो सकती है।

मीमांसक लोग स्वर्गादिजनक ज्योतिष्टोमादि यागजन्य पुण्य में पाप का सांकर्य नहीं मानते हैं। फलतः यज्ञीय पशुहिंसादि से पाप नहीं मानते हैं। उन लोगों का कथ्य है कि सामान्य शास्त्र से विशेष शास्त्र बलवान् होता है। इसलिये "मा हिंस्यात् सर्वा भूतानि" इस सामान्य शास्त्र के बल से सामान्यतः यज्ञीय पशुहिंसा से भी पाप की उत्पत्ति सूचित होने पर भी "अग्नीषोमीयं पशुमालभेत" इस विशेष शास्त्र के बल से उक्त सामान्य शास्त्र में यज्ञीय हिंसातिरिक्तत्वेन संकोच करना पड़ेगा। इस संकोच के बल से कथित सामान्य शास्त्र का अर्थ हो जायेगा कि विहित यज्ञीय पशुहिंसा से अतिरिक्त हिंसा से पाप हो। फलतः यज्ञीय पशुहिंसा से पाप नहीं हो। इसलिये स्वर्गजनक महापुण्य में अत्यल्प भी पाप का सांकर्य नहीं है।

इस प्रसंग में सांख्याचार्यों का कथ्य है कि कोई भी प्रबल होने ही से सबका बाधक नहीं हो सकता है। कैसा भी प्रबल शास्त्र से बाध उसी का होगा, जिसके साथ विरोध रहेगा। अतः "अग्नीषोमीयं पशुमालभेत" यह विशेष शास्त्र "मा हिंस्यात् सर्वा भूतानि" इस सामान्य शास्त्र का बाधक तभी हो सकता है जब दोनों परस्पर विरुद्ध अर्थ के प्रतिपादक हो। किन्तु दोनों में परस्पर विरोध है ही नहीं, कारण यह कि कथित विशेषशास्त्र अग्नीषोमीय पशु का आलम्भन (हिंसन) में यज्ञोपकारकत्व विधायक है। हिंसा करने से पाप होता है या नहीं इस प्रसंग में अग्नीषोमीय वाक्य उदासीन है। इसी प्रकार 'मा हिंस्यात्' यह सामान्य शास्त्र भी सर्वप्रकारक हिंसा को पाप के प्रयोजकत्व का ही प्रतिपादन करता है। कौन हिंसा यज्ञ का उपकारी है या अनुपकारी है, इन सबसे उक्त सामान्य शास्त्र को कोई प्रयोजन नहीं है। सामान्य शास्त्रोक्त हिंसा का पापजनकत्व एवं विशेषशास्त्र प्रतिपाद्य पशुहिंसा के यज्ञोपकारकत्व में कोई विरोध नहीं है। अतः उक्त दोनों वाक्य विभिन्नार्थक होने के कारण दोनों में बाध्य-बाधकभाव नहीं है। विरोध एक ही प्रकार से सम्भव है—यदि दोनों वाक्यों का दो-दो अर्थ मान लें। अग्नीषोमीय वाक्य का अर्थ करें कि पशुहिंसा यज्ञोपकारक एवं पापजनक है एवं "मा हिंस्यात्" इत्यादि सामान्य शास्त्र का अर्थ करें कि हिंसा पापजनक एवं यज्ञ का

अनुपकारी है, तभी उक्त दोनों वाक्यों में विरोध का उपपादन कर सकते हैं। किन्तु ऐसा करने से वाक्यभेद होगा। एक वाक्य के अनेक अर्थ की कल्पना को मीमांसक लोग वाक्यभेद नामक दोष कहते हैं। इसलिये यज्ञीय हिंसा को पापजनक नहीं मानने का यह प्रयास भी व्यर्थ है।

आनुश्रविक उपायों को आत्यन्तिक दुःखनिवृत्तिजनक नहीं मानने की दूसरी युक्ति है स्वर्गादि का क्षयशील होना। स्वर्गादि का क्षयित्व अर्थात् नाशशीलत्व इस अनुमान प्रमाण से सिद्ध है–जितने भावकार्य हैं वे सभी नाशशील ही होते हैं, जैसे घटादि कार्य (मोक्ष कार्य होने पर भी भाव रूप नहीं है, किन्तु दुःखध्वंसरूप होने के कारण अभाव रूप है, इसलिये उसका नाश नहीं होता है)। स्वर्ग में नाशशीलत्व सिद्ध होने पर स्वर्गनाश के अनन्तर पुनः दुःखोत्पत्ति की सम्भावना निर्बाध हो जाती है। अतः स्वर्ग भी अन्य सुख के ही समान अपनी सत्ता के कालमात्र में दुःख की सत्ता को हटा सकता है। दुःख की आगामी उत्पत्ति को हटाने का सामर्थ्य स्वर्ग में नहीं है। तो यह नहीं कह सकते हैं कि स्वर्ग होने पर आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति हो गयी। इसलिये जिस हेतु शास्त्र जिज्ञासाजनित तत्त्वज्ञान से कार्य होता है वह आनुश्रविक उपाय से नहीं हो सकता है। इसलिये आनुश्रविक उपाय से शास्त्रजिज्ञासा व्यर्थ नहीं हो सकती है।

कारिका में आनुश्रविक उपायगत क्षयित्व को शास्त्रजिज्ञासा का सार्थकत्वसाधक कहा गया है। अर्थात् आनुश्रविक उपाय सब जिसलिये क्षयशील हैं इसलिये शास्त्रजिज्ञासा का कार्य आनुश्रविक उपाय से नहीं हो सकता है। आनुश्रविक उपाय हुआ यागादि, उसका नाश प्रत्यक्ष सिद्ध है। किन्तु यागादि रूप आनुश्रविक उपायों का नाशशीलत्व स्वर्गादि का परमप्रयोजनत्व विघटक नहीं हो सकता है। कारण कि तत्त्वज्ञानरूप कार्य भी तो नाशशील है ही, किन्तु उससे होने वाली आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति तो परम प्रयोजन है ही। इसलिये यह ग्रन्थ अक्षरार्थक्रम से लगाने से पूर्ण संगत नहीं होता है। अतः फलीभूत स्वर्गादिगत क्षयित्व का ही उपचार आनुश्रविक उपाय में करके ग्रन्थ को इस प्रकार लगाना चाहिए कि आनुश्रविक उपाय जिसलिये क्षयशील भावकार्यों का कारण है इसलिये क्षयशील भावकार्य परम प्रयोजन नहीं हो सकता है। अतः आनुश्रविक

उपायों से शास्त्र जिज्ञासा व्यर्थ नहीं हो सकती है।

कारिका में आनुश्रविक उपायगत क्षयित्व को शास्त्रजिज्ञासा का सार्थकत्व साधक कहा गया है। अर्थात् आनुश्रविक उपाय सब जिस लिये क्षयशील हैं इसलिये शास्त्रजिज्ञासा का कार्य आनुश्रविक उपाय से नहीं हो सकता है। आनुश्रविक उपाय हुआ यागादि, उसका नाश प्रत्यक्ष सिद्ध है। किन्तु यागादि रूप आनुश्रविक उपायों का नाशशीलत्व स्वर्गादि का परम प्रयोजनत्व विघटक नहीं हो सकता है। कारण कि तत्त्वज्ञानरूप कार्य भी तो नाशशील है ही, किन्तु उससे होने वाली आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति तो परम प्रयोजन है ही। इसलिये यह ग्रन्थ अक्षरार्थ क्रम से लगाने से पूर्ण संगत नहीं होता है। अतः फलीभूत स्वर्गादिगत क्षयित्व का ही उपचार आनुश्रविक उपाय में करके ग्रन्थ को इस प्रकार लगाना चाहिए कि आनुश्रविक उपाय जिस लिये क्षयशील भाव कार्यों का कारण है इस लिये क्षयशील भावकार्य परम प्रयोजन नहीं हो सकता है। अतः आनुश्रविक उपायों से शास्त्र-जिज्ञासा व्यर्थ नहीं हो सकती है। अर्थात् स्वर्गादि का क्षयित्व जो स्वर्गादि के साधक आनुश्रविक उपायों में स्वाश्रयजनकत्व सम्बन्ध से है वही प्रकृत में विवक्षित है। यज्ञादि का क्षयित्व जो यज्ञादि में साक्षात् (स्वरूप) सम्बन्ध से है वह प्रकृत में विवक्षित नहीं है। 'स्व' हुआ स्वर्ग, साक्षात् सम्बन्ध से उसका आश्रय हुआ स्वर्गादि, तज्जनकत्व है यज्ञादि में। इस प्रकार परम्परा-सम्बन्ध से स्वर्गादिक्षयित्व का ज्ञान आनुश्रविक उपायों में रहने के कारण आनुश्रविक उपायों में परम प्रयोजन-सम्पादकत्व बुद्धि नहीं हो सकती है। देखना है कि इस प्रकार परम्परा सम्बन्ध से कार्य करने की प्रणाली कितना सुगम एवं संक्षिप्त है।

स्वर्गादि में परम प्रयोजनत्व का विघटक तीसरा हेतु 'अतिशय युक्तत्व' कारिका में कथित है। प्रकृत अतिशय शब्द से तारतम्य (न्यूनाधिकभाव) विवक्षित है। अर्थात् जो सुख न्यूनाधिकभावापन्न होगा वह दुःख के सम्बन्ध से सर्वथा रहित नहीं हो सकता है। आनुश्रविक उपायजन्य स्वर्गादि भी न्यूनाधिकभावापन्न है। कारण कि ज्योतिष्टोमादि स्वर्गमात्र (देवभावप्राप्तिपुरस्सर अमृतपान, अप्सरादिसंग विहारादिमात्र)

का साधक है। वाजपेयादि स्वाराज्य (स्वर्गाधिपत्य रूप देवेन्द्र भाव) का प्रयोजक है। दूसरे के सुख के उत्कर्ष को देखकर अपकृष्ट सुख युक्त व्यक्ति का भी दुःखी होना स्वाभाविक है। अतः स्वर्ग सुख भोगने वाले को भी स्वाराज्य भोग करने वाले को देखकर स्वर्गभोग की स्थिति में भी दुःख स्वाभाविक है। अतः आनुश्रविक उपायजन्य स्वर्गादि सुख के बाद भी जब दुःख की सम्भावना है तब स्वर्ग दुःखासम्भिन्न–दुःख के सम्बन्ध से सर्वथा रहित– नहीं हो सकता है। अतः आनुश्रविक उपाय से भी शास्त्रजिज्ञासा व्यर्थ नहीं हो सकती है।

'अपाम सोमम्' इत्यादि वाक्यस्थ 'अमृत' शब्द का अर्थ है चिरस्थायित्व। अर्थात् सोमपायी– फलतः यज्ञानुष्ठाता सभी– अमृत थे, इसका यह अर्थ नहीं कि वे मृत्युशून्य थे। इसका इतना ही अर्थ है कि वे अन्य जीव की अपेक्षया अधिक दिन जीवित रहते थे। अमृत शब्द का चिरस्थायित्व अर्थ–

आभूतसंप्लवं स्थानममृतत्वं हि भाष्यते।

– (विष्णुपुराण अं. 2, अ. 5, श्लो. 96)

इत्यादि पुराणवचन में भी व्यक्त है। अर्थात् 'आभूतसम्प्लव'– ब्रह्मा के एक दिन तक स्थायी स्थान 'अमृत' शब्द से कहा जाता है।

मोक्ष रूप मुख्य अमृत्व यागादि क्रिया कलाप से नहीं हो सकता है, यह बात–

न कर्मणा न प्रजया धनेन, त्यागेनैक अमृतत्वमानशुः।
परेण नाकं निहितं गुहायां विभ्राजते यद् यतयो विशन्ति॥

– (कैवल्योपनिषद् प्र.ख., मन्त्र–3)।

(अर्थात् कर्म से=श्रौत या स्मार्त क्रियाकलाप से, या प्रजा=पुत्र–पौत्रादि से, अथवा धन से=दैव वा मानुष धन से, अमृतत्व नहीं पा सके। कोई कोई व्यक्ति=मुख्य ज्ञानी लोग, त्याग से अर्थात् त्यागसाध्य विवेकज्ञान से अमृतत्व को प्राप्त किये। कौन अमृतत्व? जो स्वर्ग से भिन्न है। अतिशय सन्निहित बुद्धि में प्रकाशित है, स्वयं प्रकाश रहने के कारण दीप्त है, जिस तत्त्व को संन्यासीगण साक्षात् किये हुए हैं।) इत्यादि श्रुति के द्वारा

स्पष्ट कही गयी है। इस तात्पर्य का परिपोषक और भी श्रुतिवचन है–

कर्मणा मृत्युमृषयो निषेदुः प्रजावन्तो द्रविणमीहमानाः।
तथा परे ऋषयो मनीषिणः परं कर्मभ्योऽमृतत्वमानशुः॥

अर्थात् पुत्रवान् सकाम गृहस्थ वा वानप्रस्थी ने मृत्यु को ही अर्थात् प्रेत्यभाव (प्रेत्य मृत्वा, भावः जन्म) रूप पुनर्जन्म को ही प्राप्त किया। तद्भिन्न निष्काम ऋषि लोग वास्तविक अमृतत्व को प्राप्त किये।' इन्हीं सब बातों को मन में रखकर आचार्य ने लिखा है–'तद्विपरीतः श्रेयान्'। अर्थात् **तस्मात्**=दुःखनाशक, पाप सांकर्य और अतिशय से युक्त क्षयी आनुश्रविक उपायों से **विपरीत–** विशुद्ध पापादिसांकर्य से सर्वथा रहित शास्त्रविवेकज्ञान रूप जो उपाय वही **श्रेयान्–** श्रेष्ठतर है।

किन्तु प्रश्न होता है कि मुक्ति भी प्रकृति–पुरुष के विवेक–साक्षात्कारजन्य होने के कारण कार्य ही है एवं कार्य नाश शील होता ही है। तब तो मुक्ति भी स्वर्गादि की ही तरह क्षयी ही हुई। आनुश्रविक उपाय से शास्त्र जिज्ञासा जनित ज्ञान में विशेष क्या है? इस प्रश्न का उत्तर है कि भाव कार्य में ही नाश शीलत्व का नियम है, अभाव रूप कार्य के प्रति नहीं। मुद्गर आदि के प्रहार से घटनाश रूप कार्य होता है, किन्तु घटनाश रूप कार्य का पुनः नाश नहीं होता है। कारण कि घटनाश का नाश घट की उत्पत्ति ही है। उत्पन्न घट पुनः उत्पन्न नहीं होता है। मुक्ति भी दुःख की अत्यन्त निवृत्ति अभाव रूप कार्य है, इसलिये मुक्ति का नाश नहीं हो सकता है। फलतः नष्ट दुःख की पुनः उत्पत्ति नहीं हो सकती है। विवेक साक्षात्कार जनित दुःखनाश के अनन्तर पुनः दुःखान्तर की उत्पत्ति कारणान्तर के अभाव में नहीं हो सकती है। यह बात आगे विशद रूप से ज्ञात हो जायेगा। इसलिए विवेक साक्षात्कार जनित दुःखनाश आत्यन्तिक ही होता है।

कथित मुक्ति की कारणाकांक्षा का निवर्तक कारिका का अन्तिम चरण है। अर्थात् तापत्रय की अत्यन्त निवृत्ति रूप मोक्ष व्यक्त (महदादि), अव्यक्त (प्रकृति) और 'ज्ञ' (पुरुष) इन सबों के विज्ञान (विशिष्ट ज्ञान) से होता है, सामान्य ज्ञान से नहीं। अर्थात् श्रुति, स्मृति, इतिहास, पुराण प्रभृति से पदार्थ की संख्या एवं स्वरूपादि को सामान्यतः जानकर

श्रुति के अविरुद्ध युक्ति से तत्त्वों का परस्पर साधर्म्य-वैधर्म्य ज्ञान रूप मनन से तत्त्वों के असम्भावनादि रहित निश्चय के अनन्तर दीर्घकाल, नैरन्तर्य तथा आदर से सेवित भावनाजन्य विज्ञान से मुक्ति होती है। यह बात सम्पूर्ण ग्रन्थ को आद्यन्त पढ़ने से पूर्ण स्पष्ट होगा।

'व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात्' इस वाक्यविन्यास के प्रसङ्ग में आपत्ति होती है कि व्यक्त, अव्यक्त, ज्ञ इन तीनों में ज्ञ अर्थात् पुरुष ही श्रेष्ठ है एवं उक्त तीनों पद में सबसे कम अच् (स्वर) 'ज्ञ' पद में ही है। इसलिये ज्ञ पद का ही सबसे पहले प्रयोग उचित है। तब व्युत्क्रम क्यों? इसका उत्तर है कि व्यक्तज्ञान से ही अव्यक्त का ज्ञान होता है एवं व्यक्ताव्यक्त का ज्ञान हो जाने पर, उससे भिन्न पुरुष का ज्ञान होता है। अतः ज्ञानक्रम के अनुसार पूर्वप्रयोग के वैकल्पिक पक्ष का ग्रहण कर अधिक अच् युक्त भी अव्यक्त शब्द का पूर्व-प्रयोग किया।

(3) जिस व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञान को मुक्ति का कारण कहा गया है वह व्यक्त अव्यक्त एवं ज्ञ रूप विषय के निरूपण के बिना किये जाने पर असम्भव है। अतः उक्त तीनों विषयों का साधारण परिचय देने के लिये यह कारिका लिखी गयी है–

मूलप्रकतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृति-विकृतयः सप्त।
षोडशकस्तु विकारो, न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः॥3॥

संस्कृतटीका–

अन्वय– मूलप्रकृतिः अविकृतिः, प्रकृतिविकृतयः सप्त षोडशकः विकारः न प्रकृतिः न विकृतिः पुरुषः (अस्ति)।

संस्कृतव्याख्या– मूलप्रकृतिः कस्यापि विकारो न भवति। महत्तत्त्वादारभ्य पञ्चतन्मात्रपर्यन्तं सप्त प्रकृतयः (महान्, अहङ्कारः, शब्दतन्मात्रा, स्पर्शतन्मात्रा, रूपतन्मात्रा, रसतन्मात्रा, गन्धतन्मात्रा च सप्त) विकृतयः अपि सन्ति। पञ्च ज्ञानेन्द्रियाणि (श्रोत्र चक्षुघ्राणरसनात्वगाख्यानि) पञ्च कर्मेन्द्रियाणि (वाक्पाणिपादपायूस्थानि) मनः पञ्चमहाभूतानि च (आकाशवायुतेजो जलपृथिव्यः) केवलविकृतयः भवन्ति। पुरुषः न प्रकृतिः न विकृतिः अस्ति।

व्युत्पत्तिः– मूला च इयं प्रकृतिः मूलप्रकृतिः, न विकृतिः इति

अविकृतिः। महान् आदिः येषां ते महदादय एव ताः इति महदाद्याः प्रकृतयः विकृतयश्च सप्त। षोडशानां सङ्घः षोडशकः। पुरे शरीरे शेते इति पुरुषः।

अनुवाद– मूल प्रकृति किसी का विकार कार्य नहीं है। महत्तत्त्व से लेकर सात तत्त्व महत्, अहंकार एवं पञ्चतन्मात्रा– प्रकृति एवं विकृति दोनों हैं। सोलह तत्त्व– पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच महाभूत एवं मन– केवल विकृति ही हैं। ज्ञ (पुरुष) न तो प्रकृति ही है और न ही विकृति ही।

व्याख्या– इस शास्त्र के प्रतिपाद्य अर्थों को साधारणतः चार भागों में बाँट सकते हैं– (1) प्रकृति, (2) प्रकृति-विकृति, (3) विकृति, (4) प्रकृति-विकृति से भिन्न (अनुभय रूप)। इन विभागों में प्रकृति शब्द का अर्थ है उपादान कारण। प्रकृति (प्रधान) प्रकृति ही है, विकृति नहीं। वही समस्त विश्वसंघात का मूल कारण है और उसका कोई कारण नहीं है। किसी कारण के रहने पर वह मूल प्रकृति ही नहीं कहा सकती है। यदि इसका मूल कारण दूसरे को मान लें तो अप्रामाणिक अनवस्था दोष होगा। मूल प्रकृति की भी दूसरी प्रकृति मानेंगे तो कार्य रूप प्रकृति से कारण रूप प्रकृति में कुछ विशेष मानना पड़ेगा। क्योंकि कार्य से कारण में कुछ विशेष रहता है। अब देखना है कि कारण रूप प्रकृति में क्या विशेष है? कार्यरूप प्रकृति में नहीं रहने वाला निर्गुणत्व, चेतनत्व, अपरिणामित्व आदि ही या उनसे भिन्न कोई शक्ति विशेष? यदि यही सब हो तो कहना होगा कि इन सब धर्मों से युक्त वस्तु से कोई कार्य होना असम्भव है। कारण यह कि कारण का परिणाम विशेष ही कार्य होता है। जो स्वयं अपरिणामी हो उसका परिणाम रूप कार्य व्याहत है। यदि कारण रूप प्रकृति में कथित अपरिणामित्व आदि धर्म से अतिरिक्त ही कोई शक्ति विशेष मानें तो इस शक्ति के प्रसंग प्रष्टव्य होगा कि यह शक्ति विशेष जन्य है या अजन्य? यदि जन्य है तो उसी अनवस्था की आपत्ति आ जाती है; यदि अजन्य है तो उसी शक्तिविशेष को हम मूलप्रकृति, अजा, प्रधान, अविद्या प्रभृति शब्द का अर्थ मान लेंगे। तब नाम मात्र का प्रसंग इतना ही विवाद रह जाएगा कि जगत् का

मूल कारण कौन जिसका दूसरा कोई कारण नहीं है– शक्तिविशेष कहें या प्रकृत्यादि कहें। किन्तु यह विवाद निष्फल है।

महत्, अहंकार एवं पञ्चतन्मात्रा प्रकृति एवं विकृति दोनों हैं। महत् मूल प्रकृति की विकृति है, किन्तु अहंकार की प्रकृति है। अहंकार महत् की विकृति है, किन्तु पञ्चतन्मात्रा एवं एकादश इन्द्रिय की प्रकृति है। पञ्चतन्मात्रा अहंकार की विकृति है एवं पञ्च महाभूत की प्रकृति है। पाँचों महाभूत एवं ग्यारहों इन्द्रियाँ– ये सोलह वस्तु केवल विकृति ही हैं। इस प्रसंग में प्रश्न होता है कि पञ्चमहाभूत विकृति ही क्यों है? कारण, पृथिवी का विकार घटादि है, अतः पृथिवी आदि महाभूत भी किसी की प्रकृति की तरह देखा जाता है। तब पंचमहाभूत को भी अहंकार इत्यादि की तरह प्रकृति-विकृति के ही अन्तर्गत रखना उचित है। इस प्रश्न का उत्तर है कि उक्त विभाग में प्रकृति शब्द का अर्थ केवल उपादान कारण नहीं है, किन्तु तत्त्वान्तर का उपादान कारण है। तदनुसार मूल प्रकृति, महत्, अहंकार, तन्मात्रा एवं एकादश इन्द्रियाँ, पञ्चमहाभूत रूप अन्य तत्त्व का उपादान कारण है। अतः प्रकृति शब्द का उपर्युक्त अर्थ है। किन्तु पृथिवी के विकार गो-घटादि को लें या पृथिवी के विकार दुग्धादि के विकार दही प्रभृति को लें, सभी पृथिवी-तत्त्व ही रहेगा, तत्त्वान्तर नहीं होगा। कारण, पृथिवीतत्त्व की अपेक्षया विकृति तत्त्व स्थूल होता है, किन्तु घटादि के कारणस्वरूप पृथिवी तत्त्व का स्थूलत्व की अपेक्षा से घटादि कार्य के स्थूलत्व में कोई अन्तर नहीं है। अतः घटादि पृथिवी तत्त्व ही है, दूसरा तत्त्व नहीं। अतः पृथिवी आदि तत्त्व तत्त्वान्तर का उपादान कारण नहीं है। इसलिये पृथिव्यादि महाभूत को विकृति ही कहा गया है।

चौथे प्रकार में केवल जीव है। वह न तो प्रकृति ही है और न विकृति ही। वह न किसी का उपादान कारण है और न उसका कोई उपादान है। इस कारिका का अन्य ज्ञातव्य विषय बाइसवीं कारिका में विशद रूप से कहा गया है।

(4) प्रमाण द्वारा ज्ञात ही अर्थ प्रयोजन का सम्पादक होता है। प्रमाणजन्य रजतादि ज्ञान से ही रजत का प्रयोजन सिद्ध हो सकता है।

शुक्ति प्रभृति में रजतादि के अप्रमाज्ञान से (प्रमाणाभासजनित ज्ञान से) रजत का प्रयोजन सिद्ध नहीं हो सकता है। अतः मुक्ति का कारण प्रकृति-पुरुष के विवेकज्ञान का विषय जो प्रकृति, पुरुष एवं इन दोनों का विवेक, उन सबको प्रामाणिक सिद्ध करना आवश्यक है। तदर्थ प्रमाण का स्वरूप, संख्या इत्यादि का ज्ञान आवश्यक है। इसलिये अग्रिम कारिका में प्रमाण का सामान्य स्वरूप, संख्या एवं अतिरिक्त प्रमाणों की अनावश्यकता निरूपित की गयी है-

दृष्टमनुमानमाप्तवचनञ्च सर्वप्रमाणसिद्धत्वात्।
त्रिविधं प्रमाणमिष्टं, प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि।।4।।

संस्कृतटीका-

अन्वयः- दृष्टम् अनुमानम् आप्तवचनम् च त्रिविधम् प्रमाणम् इष्टं सर्वप्रमाणसिद्धत्वात् हि प्रमेयसिद्धिः प्रमाणात्।

संस्कृतव्याख्या- प्रमायाः करणं प्रमाणं भवति। तच्च प्रमाणं प्रत्यक्षम्, अनुमानं शब्दश्चेति भेदात् त्रिविधं प्रमाणं सांख्यशास्त्रे स्वीकृतं विद्यते। अर्थापत्त्यादीनि यानि अतिरिक्तानि प्रमाणानि सन्ति तेषां त्रिष्वेव प्रमाणेषु अन्तर्भावात्। प्रमेयाणां सिद्धिः प्रमाणेनैव भवति। अतः प्रमाणानां निरूपणमत्र क्रियते इति)

व्युत्पत्तिः- प्रमीयते अनेन इति प्रमाणम्, सर्वेषां प्रमाणानां सिद्धिः अत्र अस्ति इति सर्वप्रमाणसिद्धः तस्य भावः, तस्मात् सर्वप्रमाणसिद्धत्वात्। प्रमेयाणां सिद्धिः इति प्रमेयसिद्धिः।

अनुवाद- प्रमा का कारण प्रमाण है। प्रमाण तीन ही तरह का है- प्रत्यक्ष, अनुमान एवं शब्द। अर्थापत्ति आदि अन्य प्रमाणों का कार्य इन्हीं प्रमाणों से होता है। प्रमेयों की सिद्धि प्रमाण से ही होती है (इसलिये प्रमेय प्रधान शास्त्र में भी प्रमाण का निरूपण किया)।

व्याख्या- विवेकज्ञान के उपयोगी विषयों को मन्वादि-आप्त-कथित प्रमाणों से सिद्ध करना आवश्यक है, कारण, तब ही शास्त्र, शिष्टजनों से समादृत होगा। अतः प्रमाण के लक्षण आदि अवश्य ज्ञातव्य हैं। सबसे पहले वस्तु का स्वरूप लक्षण द्वारा ज्ञातव्य है। अतः प्रमाण के सामान्य लक्षण को समझने के लिए **'प्रमाणमिष्टम्'** यह वाक्य है। अर्थात्

'प्रमायाः करणं प्रमाणस्य लक्षणमिष्टम्'–करण ल्युडन्त प्रमाण पद का उपादान ही प्रमाणसामान्य का लक्षणबोधक है। अर्थात् प्रमा का करण हुआ प्रमाण। किन्तु इस प्रकार से उक्त वाक्य को लक्षण मानने में एक आपत्ति है कि लक्षणबोधक वाक्य में लक्ष्यबोधक पद नहीं है। लक्षणबोधक वाक्य में लक्ष्यबोधक पद का रहना आवश्यक है, जैसा कि पृथिवी का लक्षणबोधक वाक्य है– **"गन्धवती पृथिवी"**। इसमें 'गन्धवती' यह अंश है लक्षण-बोधक एवं 'पृथिवी' यह अंश है लक्ष्य का बोधक। प्रमाण का लक्षणबोधक वाक्य 'प्रमाण' पद का प्रमाकरण एवं प्रमाण पद प्रतिपाद्य यह दो अर्थ कर देने से यद्यपि एक ही प्रमाण पद से 'प्रमायाः करणं प्रमाणपदप्रतिपाद्यम्' यह सम्पूर्ण लक्षणवाक्य पर्यवसित हो सकता है। किन्तु वह शाब्दिक सिद्धान्त का विरुद्ध है। उनका सिद्धान्त है कि "सकृदुच्चरितः शब्दः सकृदेवार्थं गमयति" अर्थात् एक बार उच्चरित शब्द एक ही वार, फलतः एक ही अर्थ का बोध करा सकता है। इस आपत्ति का समाधान इस प्रकार से कर्त्तव्य है कि कारिका के प्रमाण पद तन्त्र से उच्चरित है। अनेक अर्थों के बोध की इच्छा से एक शब्द का उच्चारण तन्त्रोच्चारण कहलाता है। ऐसी स्थिति में यद्यपि वक्ता एक ही शब्द का प्रयोग करते हैं, किन्तु श्रोता को आवृत्ति से बोध होता है। सुतराम् प्रकृत में प्रमाण पद की आवृत्ति है। उनमें एक प्रमाण पद अपने योगार्थ (प्रमायाः करणम्) के बल से लक्षण का बोधक है और दूसरा प्रमाण पद प्रमाण रूप लक्ष्य का बोधक है। इसलिये उक्त आपत्ति नहीं होती है। उक्त लक्षित प्रमाण त्रिविध है–(1) दृष्ट (प्रत्यक्ष), (2) अनुमान एवं (3) आप्तवचन (शब्द)।

प्रमाण के उक्त लक्षण को समझने के लिये प्रमा को समझना आवश्यक है। प्रपूर्वक इन सामान्यार्थक मा धातु से प्रमा शब्द निष्पन्न हुआ है, जिसका यौगिक अर्थ है प्रकर्ष-विशिष्ट ज्ञान। प्रमा रूप ज्ञान में अन्य ज्ञान से अर्थात् अप्रमा ज्ञान से प्रकर्ष है। यह प्रकर्ष है संशयभिन्नत्व, विपर्ययभिन्नत्व अनधिगत विषयत्व रूप। फलतः संशयभिन्न विपर्ययभिन्न अनधिगतविषयक ज्ञान ही प्रमा है।

इस शास्त्र में ज्ञान शब्द बुद्धि का पर्याय नहीं है। मूल प्रकृति का प्रथम परिणाम का नाम बुद्धि है। यह मन, बुद्धि, अहंकार– इन तीन

प्रकार के अन्तःकरणों में एक है। इन सबों का वृत्तिविशेष ज्ञान है। ये तीनों अन्तःकरण ही त्रिगुणात्मक प्रधान के परिणाम होने के कारण त्रिगुणात्मक हैं। त्रिगुणात्मक अन्य सभी वस्तुओं के समान इनमें भी तीन गुणों का न्यूनाधिक भाव होता ही रहता है। सत्त्व गुण है प्रकाशस्वभाव वाला। अतः यदि कोई प्रतिबन्धक न रहे तो सत्त्व गुण को सभी वस्तु के ग्रहण करने की क्षमता है। किन्तु अज्ञान स्वभाव वाला तमोगुण रूप कपट से पिहित रहने के कारण अस्मदादि के अन्तःकरणस्थ सत्त्व को सभी अर्थों के ग्रहण करने की क्षमता नहीं है। अतः पुरुष के भोगापवर्गजनक अदृष्ट रजोगुण– तमोगुण रूप कपाट के इन्द्रिय रूप गवाक्ष द्वारा सत्त्व को जितने विषय के संग सम्बद्ध करता है उतने ही विषय के रूप से सत्त्व परिणत होकर तत्तद्विषयक ज्ञान रूप से प्राप्त होता है। इस तरह सत्त्व गुण के तत्तद्विषयाकार से परिणाम ही है तत्तद्विषयक ज्ञान। जैसे तालाब या नदी के जल में भी जल सुलभ निम्नाभिमुखता है ही, किन्तु प्राचीन वा कूल से वेष्टित रहने के कारण निम्न खेत में भी नदी वा तालाब का पानी सीधे नहीं जाता है, किन्तु जलावरोधक प्राचीर वा बाँध को काट देने से उक्त प्रतिबन्ध हट जाने पर नदी वा तालाब का जल तत्तत् क्षेत्र में जाकर तत्तत् क्षेत्राकार रूप में परिणत हो जाता है, वैसे ही इन्द्रिय द्वारा निर्गत होकर विषय के साथ सम्बन्ध पाकर अन्तःकरण का विषयाकार रूप में परिणाम ही है ज्ञान। यही अन्तःकरण की वृत्ति भी कहलाता है। यह ज्ञान अन्तःकरण वा बुद्धि का धर्म है। यद्यपि इस शास्त्र में परिणाम एवं परिणामी किं वा उपादान एवं उपादेय अभिन्न ही है, तदनुसार बुद्धि का परिणाम रूप ज्ञान भी बुद्धि से अभिन्न ही है, धर्मधर्मिभाव परस्पर भिन्न वस्तु में ही होता है, अतः बुद्धि से अभिन्न ज्ञान बुद्धि का धर्म नहीं हो सकता है, तथापि जिस प्रकार से कार्यकारण का अभेद इस शास्त्र का सिद्धान्त है, उसी प्रकार से परस्पर अभिन्न वस्तु में भी धर्मधर्मिभाव स्वीकृत है। अतः बुद्धि एवं बुद्ध्यभिन्न ज्ञान का धर्मधर्मिभाव में कोई बाधा नहीं है। यही वृत्ति रूप ज्ञान संशयादिभिन्न होने से प्रमा है। एवं वृत्तिज्ञान रूप यही प्रमा जब पुरुष के संग सम्बद्ध होती है तब पौरुषेय बोध या फलीभूत प्रमा कहलाती है।

कहने का तात्पर्य है कि मुख्य एवं गौण भेद से प्रमा दो प्रकार की है। पुरुष सम्बन्धी (पौरुष) बोध है मुख्य प्रमा एवं बुद्धि सम्बन्धी (बौद्ध) ज्ञान है गौण प्रमा। घट में चक्षु के संयोग के बाद जो 'अयं घटः' इत्यादि आकारक (अहंकार से अश्लिष्ट) ज्ञान होता है, वह है गौण बौद्ध प्रमा। उसके बाद इसी प्रमा में पुरुष के सम्बन्ध प्रयुक्त जो 'घटमहं जानामि' इत्यादि आकारक प्रमा होती है, वह है पौरुषेय बोध रूप मुख्य प्रमा। पौरुषेय प्रमा को मुख्य मानने का हेतु यह है कि पुरुष के ही भोग एवं अपवर्ग के लिये सृष्टि हुई है। भोग एवं अपवर्ग दोनों का कारण है ज्ञान। भोग एवं अपवर्ग ये दोनों जब पुरुष को ही होंगे तब ज्ञान का भी वहाँ रहना जरूरी है। इसमें कारण है कि कार्य-कारण सामानाधिकरण्य कार्य की उत्पत्ति में आवश्यक है। यह नहीं मानने पर पलाश के पेड़ में संयुक्त कुठार से आम के पेड़ में छेदन क्रिया की आपत्ति होगी। इसलिये पुरुष में भोग या कैवल्य का सम्पादन पुरुष-सम्बन्धी प्रमा ज्ञान ही कर सकता है। इसलिये पुरुष सम्बन्धी प्रमा ही मुख्य प्रमा है एवं पौरुषेय प्रमा का करण है बौद्ध प्रमा रूप वृत्तिज्ञान। इसलिये मुख्य प्रमाण है वृत्तिज्ञान। किन्तु संशयभिन्नत्वादि रूप प्रमा का लक्षण वृत्तिज्ञान में भी है उसे भी प्रमा नहीं कहना असम्भव है। अतः वह भी प्रमा ही है। किन्तु वह सृष्टि का मुख्य प्रयोजन भोगापवर्ग का साक्षात् सम्पादक नहीं है, इसलिये गौण प्रमा है। गौण प्रमा का कारण है चक्षुरादि का संयोग या चक्षुरादि इसलिये चक्षुरादि गौण प्रमाण है। कहने का सारांश यह कि प्रमाण शब्द है प्रमा का कारण बोधक। करण कारक विशेष है। कारक विवक्षा के अधीन होता है। फलत्वेन विवक्षित जो होगा उसका ही करण वस्तुतः करण कारक होगा। तदनुसार फलत्वेन जब पौरुषेय बोध अभिप्रेत रहेगा तब वृत्तिज्ञान या बौद्ध बोध प्रमाण होगा। किन्तु अन्तःकरण के वृत्तिज्ञान को प्रमाण एवं पौरुषेय बोध को फल मानने में यह आपत्ति है कि कार्यकारण को सामानाधिकरण्य नहीं है, कारण कि वृत्तिज्ञान अन्तःकरण में है और पौरुषेय बोध पुरुष में है। दूसरी बात है कि पुरुष में बोध की सत्ता मानने पर पुरुष में इस शास्त्र के सिद्धान्त के विरुद्ध प्रमातृत्वादि मानना पड़ेगा।

इनमें प्रथम आक्षेप का समाधान है कि अन्तःकरण दर्पण जैसा

स्वच्छ है। उसमें इन्द्रियादि से वृत्तिज्ञान रूप मालिन्य होता है। स्वच्छ अन्तःकरण में यही मालिन्य घटादिविषयक 'उपराग' है। मलिना (या विषयोपरक्त) अन्तःकरण के साथ अभेदाध्यास से तद्गत मालिन्य का अपने में आरोप करके अपने को ज्ञानादिमान् समझने लगता है। जैसे मलिन दर्पण में मुँह देखने वाला दर्पणगत मालिन्य की अपने मुँह में कल्पना करता है वैसे ही। इसलिये अन्तःकरणस्थ वृत्ति-ज्ञान से पुरुष में विलक्षण बोध की उत्पत्ति नहीं होती है। तत्तदर्थाकार से परिणत, अत एव मलिन अन्तःकरण के ज्ञान में पुरुष का उक्त अवास्तव सम्बन्ध प्रयुक्त अन्तःकरणस्थ ही बोध 'पौरुष बोध' कहलाता है। इसलिये अन्तःकरण की वृत्ति रूप प्रमाण एवं पौरुष बोध रूप प्रमिति दोनों अन्तःकरण में ही है। अतः कार्यकारण के असामानाधिकरण्य की आपत्ति नहीं।

इससे द्वितीय आपत्ति का भी समाधान सुलभ हो जाता है। कारण कि ज्ञान के साथ पुरुष का अवास्तविक सम्बन्ध कहा गया है। वास्तविक सम्बन्ध ही किसी अधिकरण में किसी आधेय की सत्ता का नियामक है, अवास्तव सम्बन्ध नहीं। जपाकुसुम एवं स्फटिक के दृष्टान्त से यह बात स्पष्ट हो जायेगी। जपाकुसुम के सन्निहित स्फटिक में जपाकुसुमस्थ आरुण्य की प्रतीति होती है, किन्तु इस प्रतीति का विषय जपाकुसुमस्थ आरुण्य एवं स्फटिक सम्बन्ध, स्फटिक में आरुण्य की वास्तविक सत्ता की सिद्धि नहीं कर सकता है। अवास्तव सम्बन्ध से जिस विशेष्य में जिस विशेषण का ज्ञान होता है वह भ्रम ही होता है। सभी ज्ञान का भ्रमत्व उत्तरकाल के बोध से प्रतीत होता है। स्फटिक में आरुण्य की प्रतीति के भ्रमत्व के बाद जपाकुसुम का सान्निध्य हट जाने पर ज्ञात हो जाता है, किन्तु बाध प्रतीति से पहले स्फटिक में भी आरुण्य की सत्ता की भ्रान्ति एवं तत्प्रयुक्त कार्य भी रहता ही है। इस प्रकार पुरुष में अन्तःकरण के सान्निध्य प्रयुक्त पुरुष में अन्तःकरणस्थ ज्ञानादि की भ्रान्ति होती है। यह भ्रान्ति जब तक प्रकृति-पुरुष का विवेकज्ञान नहीं होता है। तब तक रहता ही है अथवा रहता ही है अथवा तज्जनित सांसारिक प्रपञ्च भी रहता ही है। स्फटिक में आरुण्य के भ्रम से पुरुष में ज्ञानादि भ्रम का इतना ही अन्तर है कि पहला कुछ ही क्षण रहता है, भ्रमजनित कार्य भी थोड़े ही काल में नष्ट हो जाता है एवं दूसरा अनेक

जन्मावधि अतिदीर्घकाल तक रहता है। इस भ्रम का प्रधान कार्य बन्ध भी अनेक जन्मावधि रहता है। इससे बन्ध वा बन्धजनक भ्रान्ति का अतिदीर्घकालिक आयुमात्र सिद्ध होता है, बन्धप्रभृति की वास्तविक सत्ता नहीं। इससे पुरुष में विद्यमान सत्य वस्तु के समान ज्ञानादि की सत्ता सिद्ध नहीं हो सकती है। इसलिये पुरुष में प्रमातृत्वादि की आपत्ति नहीं हो सकती है।

प्रमाण तीन प्रकार का है– (1) प्रत्यक्ष, (2) अनुमान एवं (3) शब्द। कुछ आर्षज्ञान विषयक प्रमा ऐसी भी हैं जो योगी महर्षि प्रभृति को ही होती हैं। उन प्रमा का कारण इससे भिन्न है। किन्तु उसका निरूपण साधारण जिज्ञासु का उपयोगी नहीं है, इसलिये आचार्य ने उस प्रमाण का उल्लेख नहीं किया है।

कुछ व्यक्ति तीन से अधिक भी प्रमाण मानते हैं एवं कुछ व्यक्ति इससे कम भी प्रमाण मानते हैं। इसलिये अवधारण के लिये 'त्रिविधम्' यह संख्याबोधक प्रयोग है। अर्थात् प्रमाण प्रत्यक्ष आदि तीन ही हैं, न उनसे अधिक और न उनसे कम, क्योंकि अन्य दार्शनिकों से स्वीकृत अन्य प्रमाणों का कार्य इन्हीं प्रमाणों से हो जाता है एवं इनसे कम प्रमाण मानने से सभी बोध उत्पन्न नहीं होते हैं। इसलिये प्रमाण तीन ही हैं। अग्रिम कारिका की व्याख्या में इसका विशद वर्णन मिलेगा।

सभी शास्त्रों में कुछ विषय समान रूप से निरूपित रहता है। अतः अपने-अपने असाधारण प्रतिपाद्य विषय के ही बल से सभी शास्त्र परस्पर भिन्न होते हैं। यथा, व्याकरणशास्त्र पदविद्या, पूर्वमीमांसा वाक्यविद्या, न्याय प्रमाणविद्या, वैशेषिक सांख्य योग वेदान्त ये सभी प्रमेयविद्या हैं। अतः सांख्यशास्त्र का प्रतिपाद्य प्रमेय ही है, प्रमाण नहीं। तब पहले प्रमेय के निरूपण को छोड़कर आचार्य पहले प्रमाण का निरूपण क्यों करते हैं? इसी प्रश्न के समाधान के लिये कारिका का चौथा चरण है। अर्थात् प्रमेय का निरूपण प्रमाणनिरूपण के अधीन है। इसलिये इस शास्त्र में भी पहले प्रमाण के निरूपण करने से कोई दोष नहीं है।

इस कारिका की व्याख्या पाठक्रम से नहीं, किन्तु अर्थक्रम से लिखी गयी है। पाठक्रम की अपेक्षया आर्थक्रम बलवान् होता है।

(मीमांसासूत्र, शाबरभाष्य 5-1-2 द्रष्टव्य है।) इसलिये व्याख्या में पाठक्रम की उपेक्षा दोषावह नहीं होती है।

(5) प्रमाणसामान्य के लक्षण एवं विभाग के बाद विभक्त प्रमाण विशेषों का एक एक करके लक्षण एवं विभागनिर्देश अवसर प्राप्त है। अतः निम्नलिखित कारिका द्वारा प्रमाणों का विशेष लक्षण किया है-

प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्टं त्रिविधमनुमानमाख्यातम्।
तल्लिङ्गलिङ्गिपूर्वकमाप्तश्रुतिराप्तवचनं तु॥5॥

संस्कृतटीका-

अन्वयः- प्रतिविषयाध्यवसायः दृष्टम्, तल्लिङ्गलिङ्गिपूर्वकम् अनुमानं त्रिविधम् आख्यातम्, आप्तश्रुतिः तु आप्तवचनम्।

संस्कृतव्याख्या- विषयसम्बद्धः इन्द्रियजन्यः निश्चयात्मकः अन्तःकरणस्य वृत्तिविशेषः प्रत्यक्षप्रमाणं भवति। व्याप्यव्यापकभावपूर्वकम् अनुमानप्रमाणं त्रिविधं प्रसिद्धं विद्यते। यद्वा हेतुसाध्यपूर्वकम् अनुमानप्रमाणं भवति। आप्तपुरुषस्य वाक्यं शब्दप्रमाणं भवति।

व्युत्पत्तिः- विषयं विषयं वर्तते इति प्रतिविषयं, प्रतिविषये अध्यवसायः इति प्रतिविषयाध्यवसायः। विसिन्वन्ति अनुबध्नन्ति इति विषयाः। अनुमीयते अनेनेति अनुमानम्, लीनमर्थं गमयति इति लिङ्गम्, लिङ्गम् अस्य अस्तीति लिङ्गि। लिङ्गं च लिङ्गि च इति लिङ्गलिङ्गि पूर्वं यस्य इति लिङ्गलिङ्गि- पूर्वकम्, तत् लिङ्गलिङ्गिपूर्वकम् इति तल्लिङ्गलिङ्गिपूर्वकम्। आप्ता च असौ श्रुतिः इति आप्तश्रुतिः। आप्तस्य वचनम् इति आप्तवचनम्।

अनुवाद- विषयसम्बद्ध इन्द्रियजन्य निश्चयात्मक अन्तःकरण का वृत्तिविशेष प्रत्यक्ष प्रमाण है।

प्रत्यक्ष प्रमाण

व्याख्या- प्रमाण के विभागवाक्य या प्रमाणों का विशेष लक्षणबोधक कारिका में सभी जगह प्रत्यक्ष पहले कहा गया है। क्यों? इस प्रश्न का उत्तर है कि अनुमान आदि प्रमाणों से कार्य के उत्पादन में प्रत्यक्ष किसी न किसी प्रकार से आवश्यक होता ही है। अतः अनुमान आदि सभी

प्रमाण प्रत्यक्षसापेक्ष होते हैं। प्रत्यक्ष प्रमाण को अपने कार्य के सम्पादन में अनुमानादि प्रमाणों की अपेक्षा नहीं है। इसलिये प्रत्यक्ष सर्वप्रमाणज्येष्ठ है। अतः सर्वत्र उसी का निरूपण पहले होता है। यह ध्यान में रखना है कि प्रत्यक्ष प्रमाण एवं उसका फल प्रमिति (प्रमा) ये दोनों प्रत्यक्ष शब्द से ही व्यवहृत होते हैं।

प्रत्यक्षलक्षण के उपपादक कारिका का प्रथम चरण है– 'प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्टम्।' इसमें प्रत्यक्षप्रमाणार्थक 'दृष्ट' पद लक्ष्यबोधक है, शेष अंश लक्षणबोधक। 'विषयं विषयं प्रति वर्तत इति प्रतिविषयम्'–इस व्युत्पत्ति से 'प्रतिविषय शब्द का अर्थ हुआ विषय से सन्निकृष्ट इन्द्रिय। 'प्रतिविषये अध्यवसायः'–इस प्रकार के सप्तमीसमास से प्रतिविषयाध्यवसाय शब्द निष्पन्न हुआ है। इसमें सप्तमी विभक्ति का अर्थ है आश्रितत्व या अधीनत्व, जैसे 'राजाश्रितः पुरुषः' इत्यादि स्थल में होता है। अध्यवसाय शब्द निश्चयात्मक ज्ञान का बोधक है। ज्ञान को अन्तःकरण की वृत्ति या व्यापारविशेष कह चुका हूँ। अतः विषयसन्निकृष्ट इन्द्रियजन्य निश्चयात्मक अन्तःकरण का वृत्तिविशेष प्रत्यक्ष प्रमाण है। इस प्रत्यक्ष प्रमाणजन्य 'घटमहं पश्यामि' इत्यादि आकारक पौरुषेय बोध प्रत्यक्ष प्रमिति है। यह तो हुआ मुख्य प्रमा के अनुसार प्रमाण-प्रमिति का विभाग। यदि कथित अन्तःकरण वृत्ति भी प्रत्यक्षप्रमितित्वेन अभिप्रेत हो तब चक्षुरादि का संयोग या चक्षुरादि ही प्रत्यक्ष प्रमाण है एवं तज्जन्य उक्त अन्तःकरण की वृत्ति ही है प्रत्यक्ष। प्रमिति की व्यवस्था का उपपादन कर चुका हूँ।

लक्षणवाक्य में तीन शब्द हैं– प्रति, विषय एवं अध्यवसाय। 'प्रति' शब्द से समास द्वारा विषय में इन्द्रिय सम्बन्ध का लाभ कह चुका हूँ। 'प्रति' शब्द नहीं देने से बचता है केवल विषयाध्यवसाय, अर्थात् निश्चयात्मक ज्ञानमात्र। निश्चयात्मक ज्ञान संशयभिन्न सभी ज्ञान हैं। इसलिये उतने को ही प्रत्यक्षप्रमाण का लक्षण कहने से अनुमानादि प्रमाण में या स्मृति रूप अप्रमाण में भी प्रत्यक्ष का लक्षण चला जायेगा, इसलिये 'प्रति' पद दिया गया है। उसके देने से अनुमानादि में प्रतिशब्द लभ्य अर्थसन्निकृष्ट इन्द्रियजन्यत्व नहीं रहने से प्रत्यक्षलक्षण नहीं गया, अतिव्याप्ति नहीं हुई। निश्चयरूप ज्ञानविशेषार्थक अध्यवसाय पद दिया

गया। विषय पद नहीं देकर इन्द्रियजन्य अध्यवसायमात्र को प्रत्यक्ष प्रमाण का लक्षण कहने पर विपर्यय-भ्रम में अतिव्याप्ति हो जायेगी। कारण, इन्द्रियजन्य शुक्तिका में रजत की भ्रान्ति इन्द्रियजन्य भी है और अध्यवसाय रूप निश्चयात्मक भी है। विषय पद देने पर यह अतिव्याप्ति वारित हो जाती है। कारण, विपर्ययात्मक भ्रम का – शुक्ति में चाँदी के भ्रम का विषय चाँदी की वास्तविक सत्ता नहीं है। इसलिये इन्द्रिय का सम्बन्ध चाँदी से नहीं है। अतः शक्ति में रजतभ्रम रजतरूप विषय एवं इन्द्रियसंयोगजन्य नहीं है। अत एव इन्द्रिय में विषयसम्बन्ध का सूचक विषय पद दिया गया है। बौद्धादिसम्मत प्रत्यक्षप्रमाण का लक्षण इससे सर्वथा विलक्षण है, जिसका खण्डनादि न्यायवार्तिक तात्पर्यटीका, न्यायमञ्जरी प्रभृति में द्रष्टव्य है।

अनुमान प्रमाण

प्रत्यक्ष ही ऐसा प्रमाण है, जिसमें किसी का विवाद नहीं है। अन्य सभी प्रमाणों की सत्ता में कुछ-न-कुछ विवाद है ही। अनुमान प्रमाण के प्रसङ्ग में भी एक सम्प्रदाय विवाद करने वाला है जो चार्वाक नाम से प्रसिद्ध है। चार्वाक का कथन है कि जितने ही वस्तु को हम देखते हैं, उतने ही वस्तु हैं। जिसे नहीं देखते हैं, वह है ही नहीं। पर्वत में धूम देखते हैं इसलिये वह है। वह्नि को नहीं देखते हैं, अतः पर्वत में वह्नि नहीं है। अनुमानादि प्रमाण वस्तुतः हैं ही नहीं। तब रहा लोकव्यवहार जो धूम को देखकर वह्नि के प्रयोजन से लोग महानस की ओर दौड़ते हैं एवं सफल होते हैं, किन्तु यह प्रवृत्ति या उसका साफल्य सम्भावनामात्र से होती है। इस सम्भावना में ही वह्नि के ज्ञापक अनुमान प्रमाण की भ्रान्ति होती है। इसलिए अनुमान प्रमाण नहीं है।

अनुमान प्रामाण्य के समर्थन में हेतु प्रथमतः यह ज्ञातव्य है कि चार्वाक अनुमान का अप्रामाण्य किसको समझाएगा। तीन ही प्रकार के लोगों के विषय समझाया जाता है–

1. जो व्यक्ति विषय से सर्वथा अज्ञ हो,
2. जिस व्यक्ति को विषय का सन्देह हो, या
3. जो व्यक्ति विपर्यस्त (भ्रान्त) हो।

तदनुसार चार्वाक भी अनुमान का अप्रामाण्य उसी व्यक्ति को समझायेगा या 'अनुमानमप्रमाणम्' इस अभिमत ज्ञान का उत्पादन उसी व्यक्ति में करेगा जिस व्यक्ति को अनुमान का अप्रामाण्य ज्ञात ही न हो या जिस व्यक्ति को अनुमान में प्रामाण्य का सन्देह हो किं वा जिस व्यक्ति को अनुमान में प्रामाण्य का भ्रम हो। एतदर्थ तादृश अज्ञ व्यक्ति को पहचानना आवश्यक है। किसी विशिष्ट वस्तु को पहचानने के लिये उसके वैशिष्ट्य को पहचानना आवश्यक होता है। इसलिये अज्ञ रूप विशिष्ट व्यक्ति को पहचानने के लिये उस व्यक्ति में अज्ञान रूप वैशिष्ट्य का ज्ञान आवश्यक है। अर्थात् 'अयम् अनुमानाप्रामाण्यविषयक-ज्ञानवान्' इत्याकारक ज्ञान आवश्यक है। इसी तरह प्रकृत में तादृश सन्दिग्ध व्यक्ति को पहचानने के लिये उस व्यक्ति में "अयम् 'अनुमानम् अप्रमाणं न वा' इत्याकारक सन्देहवान्" इत्याकारक ज्ञान आवश्यक है। इसी तरह प्रकृत विपर्यस्त व्यक्ति को पहचानने के लिये "अयम् 'अनुमानम् प्रमाणम्' इत्याकारकविपर्ययवान् इत्याकारक ज्ञान आवश्यक है। चार्वाक को ज्ञान का साधन केवल साधारण इन्द्रिय है। साधारण इन्द्रिय शक्ति वाले पुरुष को कथित अज्ञान या सन्देह अथवा विपर्यय का ज्ञान असम्भव है। जो जिस विषय में अज्ञ नहीं है या सन्दिग्ध नहीं है या विपर्यस्त नहीं है उसे अज्ञ, सन्दिग्ध या विपर्यस्त मानकर उपदेश करने से उपदेशक विद्वानों के बीच में विक्षिप्तवत् उपेक्षणीय होता है। व्यक्ति की अज्ञता (ज्ञानाभाव), सन्देह या विपर्यय का ज्ञान अभिप्रायभेद के अनुमानाधीन वचनभेद हेतु के अनुमानों से ही हो सकता है।[6] अतः

---

6. वचन से लोक का अभिप्राय या तात्पर्य ज्ञात होता है। तात्पर्य-विशेष से लोक का अन्तःकरणस्थ अज्ञान, सन्देह या विपर्यय प्रकाशित होता है। यथा- घट से जलाहरण क्रिया होती है, पट से नहीं, किन्तु घट में जलाहरण का सामर्थ्य जिसे ज्ञात नहीं है उसे यदि पूछा जाये कि जल किससे लावें तो वह या तो घट से भिन्न ही वस्तु का नाम कहेगा या कहेगा जो जलाहरण का पात्र मुझे नहीं मालूम है। इस शब्द के प्रयोग से उस व्यक्ति का यह तात्पर्य सहज में ही ज्ञात हो जाता है कि 'जलाहरण के साधन का ज्ञान मुझे नहीं, ऐसी बात लोग इस शब्द से समझे', इस तात्पर्य से इस तरह का अनुमान होता है- 'इस व्यक्ति को एतद्विषयक ज्ञान नहीं है क्योंकि यह एतादृश शब्द का प्रयोग करता है। जैसे हम किसी विषय में अज्ञ रहने पर उस विषय में शब्द प्रयोग करते हैं। इसी प्रकार से सन्देह या विपर्यय

चार्वाक को भी अन्ततः अपने उपदेश को चरितार्थ कर श्रद्धास्पद होने हेतु अनुमान नामक प्रत्यक्षातिरिक्त प्रमाण मानना पड़ेगा।

अनुमान प्रत्यक्ष का कार्य है, इसलिए प्रत्यक्ष के बाद अनुमान का निरूपण क्रम प्राप्त है। अतः प्रत्यक्ष के अनन्तर अनुमान का निरूपण किया। निरूपण जिज्ञासाक्रम से होना उचित है। पहले वस्तु के सामान्य स्वरूप की जिज्ञासा, तब विभाग की, तब विशेष स्वरूप की– यही स्वाभाविक क्रम है। अत एव कारिका में यद्यपि पहले अनुमान का विभाग ही है, तथापि पाठक्रम की अपेक्षा से बलवान् आर्थक्रम के अनुसार अनुमान का "तल्लिङ्गलिङ्गिपूर्वकम्" इस लक्षणवाक्य की ही पहले व्याख्या उचित है, तब "त्रिविधम्" इत्यादि विभागवाक्य की। 'तल्लिङ्ग' इत्यादि अनुमान के लक्षणवाक्य में तत् पद लक्ष्य का बोधक है, बाँकी लक्षण का बोधक। 'लिङ्ग्यते गम्यते अप्रत्यक्षोऽर्थोऽनेनेति लिङ्गम्'–इस व्युत्पत्ति से लिङ्ग शब्द का अर्थ हुआ ज्ञापक हेतु। वही हेतु ज्ञापक होता है जिसमें ज्ञाप्य (साध्य) की व्याप्ति रहती है। व्याप्तिविशिष्ट है व्याप्य शब्द का अर्थ। इसलिए व्याप्तिविशिष्ट हेतु हुआ व्याप्य। व्याप्य ही लिङ्ग शब्द का मुख्य अर्थ है। 'लिङ्गं यस्य (साध्यस्य वह्न्यादेः) अस्ति तल्लिङ्गी'–इस व्युत्पत्ति के अनुसार लिङ्गी शब्द का अर्थ हुआ कथित व्याप्यरूपलिङ्गज्ञाप्य साध्य। हेतु को साध्य का व्याप्य कह चुका हूँ। जो किसी का व्याप्य होता है वह तदपेक्षया व्यापक होता है। हेतु साध्य का व्याप्य है अतः साध्य हेतु का व्याप्य है। शंकित (सन्दिग्ध) एवं समारोप (निश्चित) दोनों प्रकार के उपाधिमूलक साध्य के सम्बन्ध से रहित अथवा वस्तुस्वभावप्रतिबद्ध अर्थात् धूमादि साधन रूप वस्तु के वह्न्यादि साध्य के साथ नियत सामानाधिकरण्य जो स्वभाव उससे युक्त जो है वही हुआ व्याप्य। फलतः उक्त स्वभाव ही है व्याप्ति जिसका निष्कृष्ट अर्थ हुआ कि अनौपाधिक नियत सम्बन्ध व्याप्ति है। धूम में वह्नि का अनौपाधिक नियत सम्बन्ध है, इसलिये धूम में वह्नि की व्याप्ति है। वह्नि में धूम का औपाधिक अथ च अनियत सम्बन्ध है, इसलिये

का भी अनुमान समझना चाहिए। 'अयम् ईदृशाभिप्रायवान्, एतादृशवचनप्रयोक्तृत्वात् सम्प्रतिपन्नवत्', 'अयम् एतद्विषय का ज्ञानवान्, एतादृशाभि- प्रायवत्त्वात्'। इस तरह से सन्देह या विपर्यय के भी बोधक अनुमान प्रयोग का ऊह करना चाहिए।

व्याप्ति नहीं है। अतः धूम वह्नि का ज्ञापक लिङ्ग है, वह्नि धूम का ज्ञापक लिङ्ग नहीं है। इस प्रकार की व्याप्ति पहले जिस व्यक्ति को हेतु में गृहीत है, उस व्यक्ति को जब व्याप्ति विशिष्ट हेतु का दर्शन पक्ष में होता है तब व्याप्तिस्मरणसहकृत पक्षवृत्तिहेतुक ज्ञान (पक्ष धर्मताज्ञान) से पर्वत में वह्नि का ज्ञान होता है, वही अनुमिति है। अर्थात् व्याप्तिज्ञान एवं पक्षधर्मताज्ञान इन दोनों से उत्पन्न पक्ष में साध्यविषयक ज्ञान रूप जो अन्तःकरण का वृत्ति-विशेष वही है अनुमान प्रमाण। इस प्रमाण से उत्पन्न 'पर्वते वह्निमनुमिनोमि' इस आकार का पौरुषेय बोध है अनुमिति प्रमा। किन्तु कारिका के वाक्य से इस लक्षण रूप अर्थ का लाभ नहीं होता है। कारिका के लिङ्ग शब्द का अर्थ हुआ व्यापक। तत्पूर्वक अनुमान अर्थात् व्याप्य और व्यापक यह दोनों पूर्व में है, जिस वृत्तिज्ञान से उक्त वाक्य का अक्षरार्थ क्रम से अनुमान प्रमाण हुआ। किन्तु यह अर्थ असंगत, कारण कि धूम एवं वह्नि की विद्यमानता मात्र से धूमलिङ्गक वह्नि का अनुमानात्मक वृत्तिज्ञान का उदय नहीं होता है। इसलिये कारिका के लिङ्ग पद एवं लिङ्गि पद को तद्विषयक ज्ञान में लाक्षणिक समझना चाहिए। अतः दोनों पद का अर्थ क्रमशः व्याप्यज्ञान एवं व्यापकज्ञान है। तदनुसार व्याप्यव्यापकज्ञानजन्य अर्थात्– 'धूमः वह्निव्याप्यः, वह्निः धूमव्यापकः' इस प्रकार का ज्ञानपूर्वक वृत्तिविशेष, अनुमान प्रमाण हुआ। फलतः व्याप्तिज्ञानजन्य अन्तःकरण का वृत्ति विशेष अनुमान प्रमाण हुआ। किन्तु फिर भी निस्तार नहीं हुआ, कारण कि हेतु में व्याप्ति ज्ञान रहने पर भी व्याप्तिविशिष्ट यदि पक्ष में गृहीत नहीं रहता है तो अनुमानात्मक वृत्ति का उदय नहीं होता है। धूम में वह्निव्याप्यत्व का निर्णय रहने पर भी जब तक पर्वत में धूम का दर्शन नहीं होता है तब तक धूम पर्वत में वह्नि का अनुमापक नहीं होता है। अतः पक्ष में हेतु का ज्ञान अर्थात् पक्षधर्मताज्ञान आवश्यक है। कारिका में अनुक्त पक्षधर्मताज्ञानत्व का अपने ही मन से अनुमान के लक्षण में निवेश करने से ग्रन्थकार को न्यूनता। अतः लिङ्गि शब्द से ही लिङ्गविषयक ज्ञान रूप पक्षधर्मताज्ञान लेना चाहिए। यद्यपि एक बार उच्चरित लिङ्गि पद से एक ही बोध होगा तथापि लिङ्गि पद की आवृत्ति करके यथाकथञ्चित् समाधान कर लेना चाहिए। इसलिये व्याप्तिज्ञान एवं

पक्षधर्मताज्ञान इन दोनों से उत्पन्न अन्तःकरण का वृत्तिविशेष अनुमान प्रमाण है।

अनुमान दो प्रकार का है–(1) वीत एवं (2) अवीत। वि=विशेषण, इतम्=ज्ञातम्, इस व्युत्पत्ति के अनुसार जिस अनुमान का साध्य पहले से विशेष रूप से अर्थात् हेतु के साथ होकर अन्यत्र (पक्ष से भिन्न अधिकरण में – दृष्टान्त में) ज्ञात रहे, तत्साध्यक अनुमान वीत अनुमान है। कहने का तात्पर्य है कि व्याप्ति दो प्रकार की है– अन्वयव्याप्ति और व्यतिरेकव्याप्ति। हेतु में साध्य का नियत सामानाधिकरण्य अन्वयव्याप्ति है। यह पक्ष में साध्य का विधान करती है। अन्वय शब्द का मुख्यार्थ है सत्ता। तदनुसार साध्य का अन्वय– सत्ता जहाँ-जहाँ है वहाँ-वहाँ हेतु का अन्वय है अन्वयव्याप्ति। इस तरह अन्वयमुख से प्रवृत्त होकर पक्ष में साध्य का विधायक अनुमान वीत अनुमान है। 'वह्निमान् धूमात्' इसका प्रसिद्ध उदाहरण है। वीतानुमान दो प्रकार का है– (1) पूर्ववत् और (2) सामान्यतो दृष्ट। 'पूर्वं=प्रसिद्धम्, दृष्टस्वलक्षणसामान्यं यत् तत् पूर्ववत्'–इस व्युत्पत्ति के अनुसार दृष्टस्वलक्षणविषयक अनुमान पूर्ववत् अनुमान है। तात्पर्य है कि प्रत्येक वस्तु के साधारण एवं असाधारण दो रूप होते हैं। तद्घटक घटत्व साधारणधर्म है एवं प्रत्येक घटगत विभिन्न प्रकार का आकारविशेष (पृथुबुध्नोदरादि) असाधारण धर्म है। यह प्रत्येक घट में भिन्न-भिन्न है। यही असाधारण धर्म स्वलक्षण शब्द से अभिप्रेत है, जिस अनुमान का साध्य स्वलक्षण के साथ अनुमान से पूर्व पक्षातिरिक्त महानसादि में ज्ञात रहे, वही पूर्ववदनुमान है। धूमज्ञाप्य वह्नि रूप साध्य का स्वलक्षण धूमज्ञान ज्ञाप्यत्व है। एतद्विशिष्ट धूम का प्रत्यक्ष महानस में हुआ है, इसलिये 'पर्वतो वह्निमान् धूमात्' इत्यादि अनुमान पूर्ववदनुमान का उदाहरण है।

एतद्विपरीत जिस अनुमान का साध्य स्वलक्षण के संग दृष्टान्त में पहले से ज्ञात नहीं है तत्साध्यक अनुमान सामान्यतोदृष्ट अनुमान है। चक्षुरादि इन्द्रिय का अनुमान इसका उदाहरण है। चक्षुरादि इन्द्रिय का प्रत्यक्ष नहीं होता है एवं इन्द्रियों के किसी धर्म का प्रत्यक्ष नहीं होता है जिससे इन्द्रिय का अनुमान हो सके। इसलिये इन्द्रिय के अनुमान का दूसरा कौशल है। यह विषय छेदनादि क्रियाओं से सहस्रशः दृष्ट है।

बिना कुठार के उद्यम=निपातनादि व्यापार से छेदनादि क्रिया नहीं होती है। पश्यति प्रभृति प्रतिपाद्य ज्ञान भी क्रिया है। उन सबका कोई कारण अवश्य है। वही कारण इन्द्रिय है। चक्षुरादि के उन्मीलित होने से ही घटादि का प्रत्यक्ष होता है, निमीलित रहने से नहीं। अन्ध व्यक्ति का चक्षुगोलक उन्मीलित रहने पर भी प्रत्यक्ष का प्रयोजक नहीं होता है। इसलिये यह समझना सुलभ है कि प्रत्यक्ष दृष्ट चक्षु का गोलक से भिन्न कोई ऐसा वस्तु है जो तैजस होने के कारण चक्षु का उन्मीलित होने से खुले किबाड़ वाले दीप के समान बाहर के घटादि वस्तु के साथ सम्बद्ध होकर घटादि वस्तु के प्रत्यक्ष का सम्पादक होता है। अन्ध व्यक्ति के गोलक में या तो चक्षुरीन्द्रिय रहता ही नहीं है या रहने पर भी बहिर्गमन का कोई ऐसा प्रतिबन्धक है, जिसके चलते चक्षुगोलक से चक्षु बाहर ही नहीं हो सकता है, जैसे बन्द घर के दीप का प्रकाश बाहर नहीं आता है। इसलिये इससे यह अनुमान फलित हुआ कि दर्शनादि क्रिया किसी कारणजन्य है क्योंकि वह सब भी क्रिया है। जो जो क्रिया है वह सब कारणजन्य ही दृष्ट है। जैसे छेदनादि क्रिया (ज्ञानादि क्रिया सकरणिका क्रियात्वात् छिदादिक्रियावत्) इस अनुमान का उदाहरण छेदनादि क्रिया में सकरणकत्व रूप साध्य यद्यपि पूर्वदृष्ट ही है, इसलिये तदनुसार यह पूर्ववदनुमान ही के अन्तर्गत आता है। किन्तु जैसा सकरणकत्व इस अनुमान का साध्य है तद्रूप असाधारण धर्मविशिष्ट होकर सकरणकत्व पूर्वदृष्ट नहीं है। इसलिये यह सामान्यतोदृष्ट ही अनुमान है।

'शिष्यते=परिशिष्यते इति शेषः, स एव विषयतास्ति यस्यानुमानज्ञानस्य तच्छेषवत्' इस व्युत्पत्ति के बल से एवं 'प्रसक्तप्रतिषेधेऽन्यत्राप्रसङ्गा-च्छिष्यमाणे सम्प्रत्ययः परिशेषः' इस न्यायभाष्योक्तलक्षण के अनुसार शेषवदनुमान वा परिशेषानुमान वही है जो अन्यत्र असम्भव नहीं रहने के कारण शेष विषयक अर्थात् बाकी बचा विषयक हो। उदाहरण देने से यह लक्षण परिस्फुट हो जायेगा। आकाश के अस्तित्वज्ञापक अनुमान शेषवदनुमान या परिशेषानुमान का उदाहरण है। अनुमान में पक्ष को वादी एवं प्रतिवादी द्वारा पहले से निश्चित रहना आवश्यक है। आकाश अतीन्द्रिय है, अतः आकाश-ज्ञान प्रत्यक्ष से नहीं हो सकता है। आकाश नाम के अतिरिक्त

भावपदार्थ को मानने वाले आकाश के अस्तित्वबोधक वेद या स्मृत्यादि शब्द को प्रमाण नहीं मानते हैं। इसलिये सीधे आकाश को पक्ष बनाकर अस्तित्व का अनुमान किसी भी हेतु से नहीं हो सकता है। अतः अनुमान प्रमाण से आकाश के अस्तित्व को समझने के लिए कौशल का प्रयोजन है। शब्द का प्रत्यक्ष श्रोत्रेन्द्रिय से सबको होता है एवं शब्द का कार्यत्व भी प्रत्यक्षसिद्ध है। अतः शब्द का अस्तित्व सर्वसम्मत है। वैशेषिकों की प्रक्रिया से ऐसा समझा जाता है कि शब्द गुण है, इतना ही नहीं, विशेष गुण है। गुण द्रव्याश्रित ही होता है। (आकाश की सिद्धि यावत् नहीं हुई है तब तक) पृथिव्यादि द्रव्य आठ ही हैं। इनमें कोई शब्द का आश्रय हो नहीं सकता है। पृथ्वी, जल, तेज, वायु– ये चार स्पर्शयुक्त द्रव्य शब्द का आश्रय या समवायिकारण नहीं हो सकते हैं, कारण, स्पर्शयुक्त द्रव्य के विशेष गुण या तो समवायिकारणगत विशेष गुण से होते हैं या पाक से होते हैं। पट का रक्त रूप तन्तु के रक्त रूप से होता है। घट का रक्त रूप अग्नि संयोग से होता है। शब्द न तो अपने आश्रयगत शब्द से होता है, न अग्निसंयोग से, अतः शब्द पृथिव्यादि चारों द्रव्यों में किसी का विशेष गुण नहीं हो सकता है। शब्द आत्मा का विशेष गुण नहीं हो सकता है, क्योंकि आत्मा के विशेष गुण का यह स्वभाव है कि वह जिस आत्मा का विशेष गुण रहेगा उसी आत्मा से गृहीत होगा। देवदत्त के आत्मगत ज्ञानादि का ग्रहण यज्ञदत्त को नहीं होता है। शब्द यदि आत्मा का विशेष गुण होता तो जिस आत्मा का विशेष गुण जो शब्द होता वह शब्द उसी आत्मा से गृहीत होता। किन्तु एक भी शब्द अनेक व्यक्ति से गृहीत होता है। (अत एव शब्द साधारण है एवं ज्ञानादि असाधारण)। अतः शब्द आत्मा का विशेष गुण नहीं हो सकता है। दिक्, काल एवं मन– ये तीनों द्रव्य किसी विशेष गुण का आश्रय नहीं हो सकते हैं। इस तरह से पृथिव्यादि आठों द्रव्यों में शब्दाश्रयत्व के निराकरण हो जाने पर शब्द रूप गुण का आश्रयीभूत नवम द्रव्य की कल्पना आवश्यक हो जाती है। अतः पृथिव्यादि आठों द्रव्य का शब्दाश्रयत्व निराकृत करके शब्दाश्रयीभूत नवम द्रव्य रूप आकाश की कल्पना परिशेषानुमान है। यह अनुमान केवल व्यतिरेकव्याप्ति से होता है। अतः यह केवलव्यतिरेकी भी कहलाता है। नवम कारिका में

कार्यकारण का अभेदसाधक 'न पटस्तन्तुभ्यो भिद्यते' इत्यादि अनुमान भी परिशेषानुमान या व्यतिरेकी अनुमान ही है।

शब्दप्रमाण

शब्दप्रमाण से अर्थज्ञान विना अनुमान प्रमाण की सहायता से नहीं होता है, कारण, शाब्दबोध में शब्द एवं अर्थ के सम्बन्ध का ज्ञान भी अपेक्षित है। जिस शब्द का जिस अर्थ में सम्बन्ध गृहीत नहीं रहता है उस शब्द से उस अर्थ का बोध नहीं होता है। शब्दार्थ सम्बन्ध का (शक्ति का) ज्ञान अनुमान प्रमाण सापेक्ष है। शब्दार्थ सम्बन्ध (अभिधावृत्ति) की प्रणाली है कि कोई व्यक्ति (प्रयोजक वृद्ध) किसी व्यक्ति (प्रयोज़क वृद्ध) को आज्ञा देता है कि 'गाय लाओ' (गामानय), तदनुसार वह व्यक्ति गाय लाता है। उनके पास कोई गोपद एवं गोरूप अर्थ के सम्बन्ध से अनभिज्ञ व्यक्ति (बालक) बैठा है। वह यह देख विचारता है कि इस व्यक्ति की यह गवानयन की प्रवृत्ति किसी ज्ञान से हुई है। कारण, यह भी स्वतन्त्र प्रवृत्ति है जैसा कि मेरी स्वतन्त्र प्रवृत्ति। सभी स्वतन्त्र प्रवृत्ति ज्ञान से होती है। प्रवृत्ति का कारणीभूत ज्ञान उक्त व्यक्ति (प्रयोजक वृद्ध) से उच्चरित 'गामानय' इस वाक्य से ही हुआ है क्योंकि उक्त प्रयोग के अनन्तर ही यह व्यक्ति (प्रयोज्य वृद्ध) प्रवृत्त हुआ है। इसलिये शब्दप्रयोग के अनन्तर एवं प्रवृत्ति से पहले कल्पनीय ज्ञान उक्त शब्द से ही होता है। इससे यह समझना सुलभ है कि शब्द में बोधजनन सामर्थ्य है। तदनन्तर "गां बन्धय, समिधामानय" शब्द के श्रवणानन्तर जब गाय का बन्धन ही दृष्ट होता है, आनयन नहीं; समिध का आनयन ही दृष्ट होता है, बन्धन नहीं, तब इस अन्वय-व्यतिरेक से गोविषयक ज्ञान गोपद प्रयोज्य ही है, आनयन पद प्रयोज्य नहीं, यह स्थिर हो जाता है। यही है गौरूप अर्थ में गोपद का बोधजनन शक्ति रूप शब्दार्थ सम्बन्ध का ज्ञान। यह बिना अनुमान का सम्भव नहीं है। इसलिये अनुमान के निरूपणानन्तर "आप्तश्रुतिराप्तवचनं तु" यह शब्द का लक्षण निविष्ट है।

इस शास्त्र के सिद्धान्त से वृत्तिज्ञान ही मुख्य प्रमाण है, इसलिये शब्द में प्रमाणत्व का व्यवहार गौण है। इस स्वारस्य से लक्षण के बोधक "आप्तश्रुतिः" इस वाक्य घटक श्रुतिपद वाक्यजन्य वाक्यार्थज्ञान ज्ञान में

लाक्षणिक है। एवं लक्षणबोधक "आप्तवचनम्" इस पद घटक 'वचन' शब्द का भी वही अर्थ समझना चाहिए। आप्त पद का अर्थ है युक्त अर्थात् तथ्य। तदनुसार तथ्यार्थबोधक वाक्यजन्य वाक्यार्थज्ञानरूप अन्तःकरण का वृत्तिविशेष है शब्द प्रमाण एवं तदनन्तर इस ज्ञान से उत्पन्न पौरुष बोध शब्द प्रमिति है।

शब्द प्रमाण दो प्रकार का है–(1) स्वतः एवं (2) परतः। अन्य प्रमाण से सर्वथा निरपेक्ष होकर स्वार्थबोधजननसमर्थ वेदजन्य ज्ञान फलतः वेदजन्य वृत्तिज्ञान प्रथम प्रकार का शब्द प्रमाण है। वेदमूलक मन्वादिस्मृतिजन्य ज्ञान रूप शब्द प्रमाण दूसरे प्रकार का है। प्रथम प्रकार के ज्ञान का स्वतः प्रामाण्य में युक्ति है कि लौकिक वाक्यजन्य ज्ञान में शब्द प्रयोक्ता का भ्रम प्रमादादि से अप्रामाण्य की शंका रहती है। एवं प्रामाण्य होता है शब्द प्रयोक्तागत यथार्थज्ञान प्रयुक्त। वेद अपौरुषेय है, अतः वेदवाक्यजन्य ज्ञान में पुरुषगत भ्रम-प्रमादादि से अप्रामाण्य की शंका या पुरुषगत प्रमाज्ञान से प्रामाण्य की सम्भावना नहीं है। अतः वेदजन्य वाक्यार्थज्ञान स्वतः प्रमाण है। वेदमूलक मन्वादि स्मृति, महाभारतादि इतिहास, श्रीमद्भागवतादि पुराणादि वेद प्रतिपाद्य अर्थ को ही प्रतिपादक है इसलिये इन सबका प्रामाण्य वेद के अधीन है। इसलिये स्मृत्यादि वाक्यजन्य वाक्यार्थज्ञान परतः प्रमाण है।

किन्तु तब सांख्यशास्त्र में प्रमाण कैसे? कारण, इसके प्रणेता कपिल मुनि जनमते ही ज्ञान-सम्पन्न हो गये (ऋषिं प्रसूतं कपिलं यस्तमग्रे ज्ञानैर्बिभर्ति"–श्वेताश्वतर–5, 2)। इसलिये जिस ज्ञान से वे इस शास्त्र की रचना किये उसे वेदमूलक कहना सम्भव नहीं है। कारण, वेदाध्ययन करके तन्मूलक ज्ञान के अवलम्बन से जो शास्त्र रचित हो वह शास्त्र ही वेदमूलक हो सकता है, जैसे मन्वादि स्मृति। तब इस शास्त्र में प्रामाण्य कैसे? इस प्रश्न का उत्तर है कि कपिल मुनि ने जन्मकालिक जिस ज्ञान से इस शास्त्र की रचना की वह ज्ञान कल्पान्तर में उनके अधीत वेद-स्मृतिमूलक ही है। जैसे आज सोये हुए व्यक्ति को उठने के बाद गत दिन के अनुभूत विषय का स्मरण होता है, उसी तरह जन्मान्तर में अनुभूत वेद की अन्य जन्म में स्मृति हो सकती है। आवट्य-जैगीषव्यसंवाद

में भगवान् जैगीषव्य ने आवट्य को कहा है कि दस महाकल्प तक तिर्यग्योनि से मनुष्यादि शरीर तक प्राप्त जो कुछ अनुभूत है सो सब फलतः दुःख ही है।[7] इससे एक जन्म में अनुभूत विषय का अन्य जन्म में स्मरण की उपपत्ति होती है। इसलिये कपिल रचित सांख्यशास्त्रजनित ज्ञान में या शास्त्र में अप्रामाण्य की शङ्का नहीं है।

शब्दप्रमाण के लक्षण में तथ्य (युक्त) का वाचक आप्त पद के उपादान से शाक्यभिक्षु,[8] निर्ग्रन्थक,[9] संसार मोचक[10] प्रभृति के रचित शास्त्राभासों का प्रामाण्य निराकृत हुआ है। इन सभी सम्प्रदायों के शास्त्र प्रतिपाद्य अर्थ 'युक्त' क्यों नहीं है? इस प्रश्न के समाधान में कथ्य कि जिसलिये उक्त शास्त्र सब (1) विगान, (2) विच्छिन्न मूल, एवं (3) प्रमाण विरुद्ध अर्थ का प्रतिपादक है, बौद्धादि आगम का परिग्रह जिसलिये शिष्टगण नहीं किये, इसलिये यह शास्त्र नहीं है, शास्त्राभास है, प्रमाण नहीं, प्रमाणाभास है।

---

7. भगवतो जैगीषव्यस्य संस्कारसाक्षात्कारकरणात् दशसु महासर्गेषु जन्मपरिणामक्रम-मनुपश्यतो विवेकजं ज्ञानं प्रादुरभवत्। अथ भगवानावट्यः तनुधरस्तुमुवाचदशसु महासर्गेषु भव्यत्वात् अनभिभूतबुद्धिसत्त्वेन त्वया नरकतिर्यक्सम्भवं दुःखं सम्पश्यता देवमनुष्येषु पुनःपुनरुत्पद्यमानेन सुखदुःखयोः किमधिकमुपलब्धमिति। भगवन्तमावट्यं जैगीषव्य उवाच– दशसु महासर्गेषु भव्यत्वादनभिभूतबुद्धिसत्त्वेन मया नरकतिर्यग्भवं दुःखं सम्पश्यता देवमनुष्येषु पुनःपुनरुत्पद्यमानेन यत्किञ्चिदनुभूतं तत्सर्वं दुःखमेव प्रत्यवेमि। – योगभाष्य, विभूतिपाद (संस्कारसाक्षात्कारसूत्र)।
8. बुद्ध के पचीस अवतार में शुद्धोदन राजा का पुत्र शाक्यसिंह एक बुद्ध हुआ, जिसके शिष्य परस्पर मतभेद से चार सम्प्रदायों में विभक्त हैं– सौत्रान्तिक, वैभाषिक, योगाचार और माध्यमिक। तदनुयायी–
   कृत्तिः कमण्डलुमौण्ड्यं, चीरं पूर्वाह्णभोजनम्।
   संधोरक्ताम्बरत्वं च शिश्रिये बौद्धभिक्षुभिः।।
   इत्यादिलक्षण से युक्त समुदाय शाक्यभिक्षु नाम से प्रसिद्ध है।
9. 'ग्रन्थेभ्यो वेदादिसच्छास्त्रेभ्यो निष्क्रान्ताः त्रयीबाह्या नग्ना जैनविशेषाः'– इस व्युत्पत्ति से दिगम्बर लोग निर्ग्रन्थक हैं।
10. 'संसार मोचकादेश्च हिंसा पुण्यत्वसम्मता' (श्लोकवार्तिक सू-5, श्लो. 5) इस लक्षण के अनुसार हिंसा को पुण्य मानने वाले चार्वाक के अनुयायी विशेष के समुदाय संसारमोचक नाम से प्रसिद्ध हैं।

(1) विगान– वि = विरुद्धम् गानम् शब्दनम् = विगानम् – इस व्युत्पत्ति के अनुसार परस्पर विरुद्ध अर्थ का प्रतिपादन हुआ विगान। अर्थात् बौद्धादिदर्शन में परस्पर विरोधी कथाएँ जिसलिये मिलती हैं इसलिए वे प्रमाण नहीं हैं। योगाचार का मत है कि बाह्य वस्तुओं का प्रत्यक्ष होता है। वैभाषिक का मत है कि बाह्य पदार्थ अनुमेय हैं, केवल आन्तरिक पदार्थों का प्रत्यक्ष होता है। योगाचार के सिद्धान्त से विज्ञान से अतिरिक्त कुछ है ही नहीं। माध्यमिक एकमात्र शून्य को ही तत्त्व कहते हैं। इन परस्पर विरोधी अर्थों का शास्त्र में प्रामाण्य कैसे हो? किन्तु इस प्रकार का विरुद्धार्थ प्रतिपादन तो आस्तिक दर्शनों में भी है। किसी का कथन है कि ईश्वर है, किसी का मत है कि ईश्वर नहीं है। कोई संसार की वास्तविक सत्ता मानता है तो कोई नहीं। इसलिये विगानहेतु जिस युक्ति से बौद्धादि आगम के प्रामाण्य का खण्डन हो सकता है उसी तरह न्याय-वेदान्त के भी प्रामाण्य का खण्डन हो सकता है। अतः 'विच्छिन्नमूलत्व' दूसरा हेतु दिया गया है।

(2) विच्छिन्नमूलत्व– कहने का तात्पर्य है कि हमारे मत को निर्दुष्ट वेद का समर्थन प्राप्त है। बौद्धादि आगम को केवल तर्कमात्र का आश्रय है। तर्क का कोई निश्चित स्थान नहीं है। इसलिये बौद्धादि आगम विच्छिन्नमूल होने के कारण प्रमाण नहीं है। आस्तिक दर्शन वेदमूलक होने के कारण प्रमाण हैं।

किन्तु यह हेतु भी बलवान् नहीं है, कारण कि वेद का भी प्रामाण्य दो प्रकार से है। एक तो वेद अपौरुषेय है। इसलिये वेद में प्रणेतापुरुष के भ्रम-प्रमादादिवश अप्रामाण्य की शंका नहीं है। दूसरी कथा यह कि वेद सर्वज्ञ परमेश्वर रचित है। इसमें दूसरे प्रकार का प्रामाण्य तो बौद्धादि आगम में भी सम्भव है। वे लोग भी बुद्ध को सर्वज्ञ ही मानते हैं। अतः बौद्धादि आगम भी सर्वज्ञ बुद्ध प्रणीत शास्त्रमूलक होने के कारण विच्छिन्नमूल नहीं है। अतः प्रमाणविरुद्धार्थाभिधानरूप सबसे बलवान् तृतीय हेतु दिया गया है।

(3) प्रमाणविरुद्धार्थाभिधान– अर्थात् बौद्धादि आगम जिस हेतु से

प्रमाणविरुद्ध क्षणभङ्गवाद[11], सप्तभङ्गी, देहात्मवाद प्रभृति अप्रामाणिक अर्थ का प्रतिपादक है, अतः आगम नहीं, आगमाभास है एवं बौद्धादि आगम मन्वादि शिष्ट परिगृहीत नहीं है, अतः प्रमाण नहीं है।[12]

वैशेषिक दर्शन के अनुयायी शब्द को स्वतन्त्र प्रमाण नहीं मानते हैं, इसलिये शब्द के स्वतन्त्र प्रमाण की सूचना के लिये कारिका में 'तु' शब्द आया है। वैशेषिकों का अभिप्राय है कि साध्य एवं हेतु के नियत सम्बन्ध रूप व्याप्तिज्ञान के विना जैसे अनुमिति नहीं होती है उसी तरह शब्द एवम् अर्थ के ज्ञान के विना शाब्दबोध भी नहीं होता है। इस स्वारस्य के बल से 'यह वाक्य अपने संसृष्ट (अर्थात् स्वघटक पदप्रतिपाद्य परस्पर सम्बद्ध) अर्थ का ज्ञापक है, कारण, आप्तवाक्य है। जैसा अन्य आप्तवाक्य (इदं वाक्यं संसृष्टार्थज्ञापकम्, आप्तवाक्यत्वात्, वाक्यान्तरवत्) इत्यादि अनुमान से ही शब्दप्रमाण का कार्य हो सकता है। तब अनुमान से अतिरिक्त शब्द नामक प्रमाण क्यों मानेंगे? किन्तु वैशेषिकों का यह कथन असंगत है, कारण, धर्म धर्मी का ज्ञापक होता है। धूम वह्नि का धर्म है, इसलिये धूम वह्नि का ज्ञापक है। किन्तु आप्तवाक्यत्व तो संसृष्टार्थज्ञापकत्व रूप साध्य का धर्म नहीं है। अतः इस प्रकार से अनुमान में शब्द का अन्तर्भाव नहीं हो सकता है। किन्तु मेघ की उन्नति से वृष्टि का अनुमान होता है, इसलिये यह नियम मानना असम्भव है कि जिसका जो धर्म हो, वही उसका ज्ञापक लिङ्ग हो। अतः यही नियम मानना पड़ेगा कि जिस वस्तु में जिस वस्तु का अव्यभिचरित सामानाधिकरण्य रहे वही उस वस्तु का ज्ञापक लिङ्ग है। तदनुसार ही धूम से वह्नि का ज्ञान होता है एवं इसीलिये धूम वह्नि का ज्ञापक लिङ्ग भी है। इसी प्रकार तो वाक्य भी वाक्यार्थ का ज्ञापक लिङ्ग हो सकता है। अतः शब्द का अनुमानविधयैव प्रामाण्य है। शब्द भी अनुमान प्रमाण का ही अन्तर्गत है। शब्द नाम का स्वतन्त्र प्रमाण नहीं है। इस आक्षेप के प्रसंग में सिद्धान्ती का कथ्य है कि अनुमापक हेतु का यह स्वभाव है

11. बौद्धादि क्षणभङ्गादि सिद्धान्तों की अयुक्तता के लिये देखिये–
ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य अ.2, पा.2
12. एतदर्थ द्रष्टव्य – न्यायकुसुमाञ्जलि – स्तबक-2, कारिका-2, गद्यव्याख्या पृ. -66 (चौखम्बासंस्करण)

कि साध्य के अनुमितिरूप बोध के उत्पादन से पहले दृष्टान्त में अपने संग गृहीत व्याप्ति के स्मरण की अपेक्षा करे। किन्तु वाक्य से जो वाक्यार्थविषयक बोध होता है उसमें वाक्यगत वाक्यार्थ निरूपित व्याप्ति स्मरण की अपेक्षा नहीं होती है, क्योंकि नवीन कवि के नवीन रचित अश्रुत पूर्व पद्य से पहले से सर्वथा अननुभूत अर्थ का बोध होता है। इसलिये शब्द का स्वतः प्रामाण्य है।

'त्रिविधं प्रमाणम्' इस अवधारणा के प्रतिकूल स्वतन्त्र प्रामाण्य के खण्डन करने के लिये 'सर्वप्रमाण सिद्धत्वात्' कारिका का यह वाक्य है। अर्थात् अन्य दार्शनिकों का अभिमत उपमानादि प्रमाण भी इन्हीं तीनों प्रमाणों में अन्तर्भूत होता है। इसलिये प्रमाण तीन ही हैं– इस अर्थ का बोधक 'त्रिविधम्' इत्यादि वाक्य उपयुक्त ही है।

अतः पर उपमानादि अनभिमत प्रमाणों का इन्हीं तीनों में अन्तर्भाव दिखाना आवश्यक है। उनमें उपमान के पक्ष में सबसे अधिक दार्शनिक हैं, इसलिये उसी से आरम्भ करता हूँ।

उपमान के स्वतन्त्र प्रामाण्य का खण्डन उपमान प्रमाण एवं उसका फल उपमिति–प्रमिति के प्रसंग में मतभेद है। जैसे–

(क) 'प्रसिद्धसाधर्म्यात् साध्यसाधनमुपमानम्'[1] इस सूत्र के अनुयायीगण का कथ्य है कि किसी ने किसी को पूछा कि गवय किसे कहते हैं? उसने उत्तर दिया कि गाय के समान होता है– (गोसदृशो गवयः)। यहाँ अप्रसिद्ध गवय प्रसिद्ध गोबोधक जिस वाक्य से समझाया गया है वह 'गोसादृशो गवयः' वाक्य ही है उपमान प्रमाण। इस पक्ष में उत्तर सुलभ है कि जब उपमिति रूप उक्त प्रमिति वाक्यरूप शब्द जन्य ही होता है तब उसको शब्द से पृथक् प्रमाण क्यों मानेंगे? प्रशस्तपाद भाष्य में भी इस पक्ष का यही खण्डन है।

(ख) किन्तु न्यायवार्तिककार उद्योतकर का अभिप्राय कुछ अन्य प्रकार का है। वे कहते हैं कि किसी ने किसी ज्ञानालोक से सुना था कि गवय गोसदृश होता है, किसी कारणवश वह वन गया, वहाँ गोसदृश एक वस्तु को देखा। देखने पर पहले सुना हुआ 'गोसदृशो गवयः' इस वाक्य का स्मरण हुआ। इस स्मरण से 'यही (प्रत्यक्ष दृष्ट गोसदृश वस्तु) गवय

शब्द का अर्थ है, जो मुझे पहले सादृश्यबोधक वाक्य से समझाया गया है। एतदनुसार गवय पद का शक्तिज्ञान ही है उपमिति; सादृश्य का स्मरण या तद्बोधक वाक्य ही है उपमान प्रमाण। किन्तु यह शक्ति ज्ञान रूप फल भी इस अनुमान से सिद्ध है कि 'गवय शब्द गोसदृश वस्तु विशेष का वाचक है, क्योंकि अभिधा से लक्षणादि वृत्ति नहीं रहने पर भी एवं अभिधा के भ्रम नहीं रहने पर भी वृद्ध लोग गोसादृश अर्थ में गवय शब्द का प्रयोग करते हैं। जिस शब्द से लक्षणादि वृत्ति के नहीं रहने पर भी एवं अभिधा के भ्रम नहीं रहने पर भी जिस जिस अर्थ का बोध होता है वह अर्थ उस शब्द का वाच्य है एवं वह शब्द उस अर्थ का वाचक है, जैसे गोशब्द गोरूप अर्थ का।

इस प्रसंग में मीमांसकों का कथ्य कुछ अन्य प्रकार का है। एक व्यक्ति नगर में गाय को देख चुका है। किसी कारण से वन जाने पर उसने गवय को देखा। देखने पर प्रत्यक्ष दृष्ट गवय के सादृश्य की बुद्धि पूर्वदृष्ट गाय में होती है कि मेरी गाय भी ऐसी ही है। सुतराम् गवयनिष्ठ गोसादृश्य का ज्ञान हुआ उपमान एवं गोनिष्ठ गवयसादृश्य का ज्ञान हुई उपमिति। किन्तु यह कार्य भी तो प्रत्यक्ष प्रमाण से भी हो जायेगा। कारण, गवयनिष्ठ गोसादृश्य एवं गोनिष्ठ गवय-सादृश्य दोनों एक ही वस्तु है। मीमांसक सादृश्य को जाति नहीं भी तो जाति सदृश ही मानते हैं। (द्रष्टव्य–श्लोकवार्तिक, उपमानपरिच्छेद श्लो.35)। एवं यह नियम है कि जिस व्यक्ति का प्रत्यक्ष जिस इन्द्रिय से होता है तद्वृत्ति जाति या जाति-प्रकृतिक अन्य धर्म का भी प्रत्यक्ष उसी इन्द्रिय से होता है। गवय आँख के सामने में है, इसलिये तद्वृत्ति गोसादृश्य धर्म का भी प्रत्यक्ष चक्षु से ही होगा। एवं गवयनिष्ठ गोसादृश्य से अभिन्न गोनिष्ठ गवय सादृश्य की भी प्रमिति चक्षु से ही होगी। इसलिये प्रत्यक्षादि तीनों प्रमाणों से नहीं जानने योग्य विषय ही नहीं है, जिसलिये उपमान नाम के चतुर्थ प्रमाण मानने का प्रयोजन हो। अतः उपमान भी अतिरिक्त प्रमाण नहीं है।

अर्थापत्ति के प्रमाणान्तरत्व का खण्डन

अर्थापत्ति को पृथक् स्वतन्त्र प्रमाण मानने वाली आस्तिक गोष्ठी में दो हैं– वेदान्ती और मीमांसक। 'अर्थस्य आपत्तिः कल्पना यस्मात्'–इस व्युत्पत्ति के अनुसार अर्थापत्ति शब्द प्रमाणवाची है। एवं 'अर्थस्य आपत्तिः

प्रतीतिः'—इस व्युत्पत्ति के अनुसार अर्थापत्ति प्रमितिवाची है। इसलिये अर्थापत्ति शब्द व्युत्पत्ति भेद से प्रमाण एवं प्रमिति दोनों का वाचक है। उपपाद्य ज्ञानजन्य उपपादक का ज्ञान हुआ अर्थापत्ति प्रमिति। इस प्रमिति का कारण उपपाद्य का ज्ञान है अर्थापत्ति प्रमाण। जो अर्थ किसी दूसरे कल्पनीय अर्थ के विना उपपन्न नहीं रहने से कथित उपपाद्य उपपन्न नहीं हो वह अर्थ हुआ उपपादक। अर्थापत्ति का एक उदाहरण है—'जीवी देवदत्तो गृहे नास्ति', अर्थात् देवदत्त जीवित है, परन्तु घर में नहीं है। इससे देवदत्त का घर में रहना सिद्ध होता है। जीवित देवदत्त का बहिरस्तित्व के विना गृहावृत्तित्व उपपन्न नहीं हो सकता है। अतः देवदत्त का बहिरस्तित्व उपपादक है एवं जीवित देवदत्त का गृहवृत्तित्वाभाव उपपाद्य है। जीवित देवदत्त का गृह-वृत्तित्वाभाव का ज्ञान हुआ अर्थापत्ति प्रमाण एवं देवदत्त के बहिरस्तित्व का ज्ञान हुआ इस प्रमाण का फल प्रमिति। प्रकृत में सांख्याचार्यगण का कथ्य है कि जीवित देवदत्त को घर में नहीं देखने से जो बहिरस्तित्व का ज्ञान होता है वह अनुमिति ही है। प्रकृत में यह अनुमान प्रयोग सुलभ है— "देवदत्त घर से बाहर कहीं अवश्य है, क्योंकि जीवित है और घर में नहीं है।' सत् (विद्यमान) मैं जब घर में नहीं रहता हूँ तब बाहर में अवश्य रहता हूँ। देवदत्त भी जीवित है और घर में नहीं है, अतः बाहर में अवश्य है।' इस प्रकार से अन्वयव्याप्ति मूलक अनुमान से प्रकृत अर्थापत्ति प्रमाण का कार्य सिद्ध हो सकता है। वस्तुतः अर्थापत्ति का कार्य व्यतिरेकमूलक अनुमान प्रमाण से ही साधारणतः होता है। यह भी कथित उदाहरण में सम्भव है। व्यापक आकाशादि ही सभी जगह रहता है। अव्यापक अर्थात् मूर्त्त जितनी वस्तुएँ हैं उनका स्वभाव है कि यदि एक जगह रहेगा तो दूसरे जगह नहीं रहेगा। इसका सबसे प्रकृष्ट दृष्टान्त है अपना ही शरीर। प्रकृत में देवदत्त है पक्ष, उसका बहिरस्तित्व है साध्य और 'जीवनवत्त्वे सति गृहासत्त्वं' है हेतु। 'जहाँ-जहाँ बहिरस्तित्व नहीं है वहाँ-वहाँ 'जीवनवत्त्वे सति गृहासत्त्वम्' भी नहीं है, जैसे मैं'—इस प्रकार का व्यतिरेक व्याप्ति भी प्रकृत में सुलभ ही है। हेतु में साध्य का नियत सामानाधिकरण्य है अन्वयव्याप्ति। साध्याभाव में हेत्वभाव का नियत सामानाधिकरण्य है व्यतिरेक व्याप्ति।

अनुमिति में व्याप्तिज्ञान की तरह पक्षधर्मता का ज्ञान भी आवश्यक है। अतः पक्षधर्मता के ज्ञान प्रकार को भी दिखाना आवश्यक है। पक्ष में हेतु की वृत्तिता है पक्षधर्मता। फलतः हेतु में पक्षवृत्तित्व का ज्ञान है पक्षधर्मता का ज्ञान। देवदत्त कहीं है, इसलिये प्रत्यक्ष से सिद्ध घर में उसका न रहना असिद्ध नहीं हो सकता है। अतः देवदत्त रूप पक्ष में जीवितत्वे सति गृहवृत्तित्वाभाव रूप हेतु सिद्ध ही है, असिद्ध नहीं। अतः प्रकृत हेतु स्वरूपासिद्ध नहीं है। घर में देवदत्त की असत्ता देवदत्त के सत्त्व सामान्य का विरोधी नहीं है। अतः गृहवृत्तित्वाभावरूप हेतु की सिद्धि से बहिरस्तित्वरूप साध्य अप्रसिद्ध नहीं हो सकता है।

मीमांसकों का इस प्रसंग में आपत्ति है कि सत्त्व सामान्य बुद्धि सत्त्वसामान्याभावबुद्धि का विरोधी है। विशेष का समूह ही है सामान्य। गृहसत्त्वाभाव सत्त्वसामान्याभाव का विशेष है। इसलिये सत्त्वसामान्य की बुद्धि गृहसत्त्वाभाव का भी विरोधी होगा ही। अतः देवदत्त में जीवितत्व का निश्चय प्रयुक्त जो सत्त्व सामान्य बुद्धि है उससे गृहसत्त्वाभाव बाधित हो जायेगा, तब गृहसत्त्वाभाव रूप हेतु देवदत्त रूप पक्ष में कैसे रहा? पक्षधर्मता कैसे बनी? किन्तु इस आपत्ति का यह समाधान सुलभ है– सामान्यतः सत्त्व से जो गृहसत्त्व का आक्षेप होगा वह दृढ़तर प्रमाणमूलक नहीं होने के कारण संशयग्रस्त रहेगा। गृह में देवदत्त की असत्ता प्रत्यक्ष या अनुपलब्धि रूप दृढ़ प्रमाणमूलक होने के कारण दृढ़ है। अतः आक्षेपलब्ध, अतएव संशयग्रस्त गृहसत्त्व से प्रमाणावधारित गृहसत्त्वाभाव का बाध नहीं हो सकता है।

किसी का कथ्य है कि उपर्युक्त स्थल में आप्त वाक्य से कहीं सिद्ध देवदत्त की सत्ता का प्रत्यक्षसिद्ध गृह में असत्ता का जो विरोध है उसका परिहार ही अर्थापत्ति का प्रधान प्रयोजन है। उक्त विरोध को हटाने के लिए अर्थापत्ति प्रमाण आगम प्रमाणक ही गृहभिन्न किसी देश में सत्त्व की कल्पना करता है। किन्तु यह कथा भी असंगत ही है, कारण कि गृहावच्छिन्न सत्त्व का गृहावच्छिन्न सत्त्वाभाव ही विरोधी है, क्वचित्सत्त्वमात्र नहीं। अतः आगम प्रमाण से निश्चित सत्त्वसामान्य एवं प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध गृहासत्त्व में कोई विरोध नहीं है। तब किसका परिहार अर्थापत्ति से होगा?

अनुपलब्धि के प्रमाणान्तरत्व का खण्डन

मीमांसकों एवं वेदान्तियों का कथ्य है कि 'यदि भूतल में घट रहता तो उपलब्ध होता, उपलब्ध नहीं होता है, अतः भूतल में घट नहीं है' इत्यादि अनुपलब्धि से जो घटाभाव की प्रमिति होती है उसका कारण अनुपलब्धि नाम का एक स्वतन्त्र प्रमाण है। अनुपलब्धि है उपलब्धि का अभाव। अतः यह केवल अभाव नाम से भी प्रसिद्ध है। किन्तु सांख्य शास्त्र में अभाव नाम का कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है। भूतलवृत्ति घटाभाव भूतल का ही अवस्थाविशेष है। या कैवल्यावस्थारूप भूतल का ही 'अवस्थापरिणाम' है। अतः जिस प्रमाण से भूतल का ज्ञान होगा उसी से तदभिन्न घटाभाव का भी ज्ञान होगा। इस शास्त्र का सिद्धान्त है कि पुरुष से अतिरिक्त सभी पदार्थ का प्रतिक्षण भिन्न-भिन्न परिणाम होता है। घटादिसहितत्वरूप सद्वितीयत्व परिणामशील भूतल का ही घटादिरहितत्व या कैवल्य रूप परिणाम हो सकता है। अति प्राचीन नैयायिकगण अनुपलब्धि प्रमाण का कार्य अनुमान से करते थे। किन्तु न्यायवार्तिककार उद्योतकर प्रत्यक्षप्रयोजक अनेक प्रकारक संसर्ग की कल्पना कर अभाव प्रमिति रूप कार्य का प्रत्यक्ष प्रमाण से सम्पादन की रीति न्यायवार्तिक में लिख चुके हैं (न्यायकुसुमांजलि तृ.स्त. 20 का., उसकी गद्य टीका विशेष द्रष्टव्य है)।

सम्भव के प्रमाणान्तरत्व का खण्डन

पौराणिक 'सम्भव' नाम का एक प्रमाण मानते हैं। इससे खारीपरिमाणयुक्त द्रव्य में खारीपरिमाण के ज्ञान से उससे अल्प प्रस्थादि परिमाण का ज्ञान होता है। इसमें खारी का ज्ञान हुआ सम्भव प्रमाण एवं खारी से अल्प प्रस्थादि का ज्ञान हुआ सम्भव प्रमिति। अर्थात् प्रमाण एवं प्रमिति दोनों के लिए सम्भव शब्द का ही प्रयोग करते हैं। किन्तु यह प्रमिति रूप कार्य भी अनुमान प्रमाण से सुचारु रूप से हो सकता है। कारण कि जहाँ खारी रूप परिमाण रहेगा वहाँ प्रस्थादि रूप परिमाण अवश्य रहेगा। अतः व्याप्य खारी के ज्ञान से व्यापक प्रस्थादि का ज्ञान, धूमज्ञान से वह्निज्ञान के समान अनुमिति ही है। इसलिये सम्भव नाम के अतिरिक्त प्रमाण मानने का प्रयोजन नहीं है।

ऐतिह्य के प्रमाणान्तरत्व का खण्डन

ऐतिहासिक लोग 'ऐतिह्य' नाम का एक प्रमाण मानते हैं। 'अमुक आप्त इसका वक्ता हैं' एतादृश निर्देश नहीं रहने पर भी परम्परा से श्रुत 'इस वरगद के पेड़ पर यक्ष रहता है'–इस प्रकार के प्रवादवाक्य से वृक्ष पर यक्ष की प्रमिति होती है। यह प्रमितिकथित ऐतिह्य प्रमाण से होती है। किन्तु इसे भी अतिरिक्त प्रमाण मानने का प्रयोजन नहीं, कारण कि यदि ऐतिह्य अनिर्दिष्ट प्रवक्तृक वाक्य मात्र है तब उससे सांशयिक ही बोध होगा। संशयात्मक बोध के कारण प्रमाण नहीं हो सकता है। यदि उसमें 'आप्तोक्तत्व' विशेषण रहे तो तज्जन्य बोध शाब्द बोध ही होगा।

इसलिये प्रमाण तीन ही हैं।

(6) प्रमेयसिद्धि के लिए प्रमाण का निरूपण किया। अब यह निरूपणीय है कि किस प्रमाण से किस प्रमेय की सिद्धि होती है। आपामर प्रसिद्ध पृथिव्यादि व्यक्त प्रमेय का शास्त्र में निरूपण व्यर्थ है, कारण कि उन सब में हलवाहे-चरवाहे भी प्रत्यक्ष से एवं पूर्ववदनुमान से समझते ही हैं। अतः दुरधिगम प्रमेयों में कौन प्रमेय किस प्रमाण का विषय है वही इस कारिका के द्वारा कहा गया है–

सामान्यतस्तु दृष्टादतीन्द्रियाणां प्रतीतिरनुमानात्।
तस्मादपि चासिद्धं परोक्षमाप्तागमात् सिद्धम्॥6॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– सामान्यतः दृष्टात् अनुमानात् तु अतीन्द्रियाणां प्रतीतिः तस्मात् अपि असिद्धं परोक्षम् च आगमात् सिद्धम् (भवति)।

संस्कृतव्याख्या– सामान्यतो दृष्टाद् अनुमानात् अतीन्द्रियाणां (पदार्थानां तत्त्वानां वा) सिद्धिर्भवति। सामान्यतोदृष्टादनुमानात् अपि यस्य अतीन्द्रियस्य पदार्थस्य सिद्धिः न भवति तस्य सिद्धिस्तु आगमप्रमाणेनैव भवति। यथा मूलप्रकृतेः पुरुषस्य निश्चयस्तु सामान्यतोदृष्टाद् अनुमानात् भवति। स्वर्गादेः सिद्धिस्तु शब्दप्रमाणेनैव वेदेन भवति।

व्युत्पत्तिः– इन्द्रियाणि अतीत्य वर्तते इति अतीन्द्रियम्। प्रतीयते इति प्रतीतिः। न सिद्धमिति असिद्धम्।

अक्ष्णा परमिति परोक्षम्।

अनुवाद– सामान्यतोदृष्ट अनुमान से अतीन्द्रियों की सिद्धि होती है। उससे भी जिस परोक्ष (अतीन्द्रिय) की सिद्धि नहीं होती है उनकी सिद्धि आगम प्रमाण से होती है।

व्याख्या– कारिका का 'तु' शब्द सामान्यतोदृष्ट अनुमान में जो प्रत्यक्ष एवं पूर्ववदनुमान इन दोनों से अतीन्द्रिय ज्ञापकत्व रूप वैशिष्ट्य है उसका सूचक है। सामान्यतोदृष्ट अनुमान से अतीन्द्रियों की अर्थात् पुरुष एवं प्रकृति से लेकर पञ्चतन्मात्रा, एकादश इन्द्रियादिपर्यन्त सभी इन्द्रियातीत की प्रतीति होती है। सामान्यतोदृष्टत्व अनुमान का विशेषण नहीं है किन्तु पूर्ववदनुमानभिन्नत्व का सूचक उपलक्षण है। कारण कि शेषवदनुमान से भी तन्मात्राप्रभृति अतीन्द्रियों की प्रतीति हो सकती है। (तन्मात्राणि अभिमानोपपादकानि अभिमानकार्यत्वात् यन्नैवं तन्नैवं यथा पुरुषः)। तब केवल सामान्यतोदृष्ट अनुमान से ही अतीन्द्रियों की प्रतीति होती है इस अर्थ का द्योतक सामान्यतोदृष्टत्व विशेषण असङ्गत हो जायेगा। 'तस्मादपि चासिद्धम्' इस वाक्य में 'च' शब्द से शेषवदनुमान का ही समुच्चय इष्ट है। अन्यथा सामान्यतोदृष्ट अनुमान से असिद्ध अर्थ की सिद्धि तो चकाराघटित 'तस्मादप्यसिद्धम्' इस वाक्य से भी हो सकता है।

यदि सभी अतीन्द्रियों की प्रतीति उक्त दोनों अनुमानों से ही हो जाये तो जो वस्तु सभी शास्त्रों में कथित है और दोनों अनुमानों से उन सबों की सिद्धि सम्भव नहीं है, जैसे महदादि सृष्टि का क्रम, स्वर्ग, अपूर्व, देवता प्रभृति– इन सबों का अभाव मानना पड़ेगा, किन्तु सो इष्ट नहीं है। इसलिये 'तस्मादपि' इत्यादि अंश कारिका में लिखित है। अर्थात् जिन अतीन्द्रियों की सिद्धि उक्त दोनों अनुमानों से नहीं हो सके उन प्रमेयों की सिद्धि शब्द प्रमाण से समझनी चाहिए।

(6) जिस प्रकार से अनुमान प्रमाण से प्रकृत्यादि अतीन्द्रिय वस्तुओं की सिद्धि हो सकती है उसी प्रकार से प्रत्यक्षाविषयत्वहेतुक गगनकुसुमादि दृष्टान्त के बल से प्रकृत्यादि का नास्तित्व भी सिद्ध हो सकता है। इस रीति से प्रकृत्यादि का साधक अनुमान सत्प्रतिपक्षित हो

जायेगा। सत्प्रतिपक्षित हेतु से वस्तु की सिद्धि सम्भव नहीं है। इसलिये इस कारिका में विद्यमान वस्तुओं का भी प्रत्यक्ष जिन प्रतिबन्धकों से नहीं होता है उन सबों को इस कारिका में गिनाया गया है–

अतिदूरात् सामीप्यादिन्द्रियघातान्मनोऽनवस्थानात्।
सौक्ष्म्याद् व्यवधानादभिभवात् समानाभिहाराच्च॥7॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– अतिदूरात्, सामीप्यात्, इन्द्रियघातात्, मनः अनवस्थानात्, सौक्ष्म्यात्, व्यवधानाद्, अभिभवात्, समानाभिहारात्, च (पदार्थस्य विद्यमानत्वेऽपि अनुपलब्धिः भवति।)

संस्कृतव्याख्या– अतिदूरत्वम्, अतिसामीप्यम्, इन्द्रियाणां नाशः, मनसः संयोगस्याभावः, सूक्ष्मत्वम्, व्यवधानः, अभिभवः समानाभिहारः (समानजातीय-वस्तुना सह संमिश्रणम्) अनुद्भवश्च इति नव प्रतिबन्धकाः भवन्ति। एतेषां विद्यमाने सति वस्तुनः विद्यमानत्वेऽपि तस्य प्रत्यक्षं न भवति।

व्युत्पत्तिः– अतिशयेन दूरः इति अतिदूरः तस्य भावः इति अतिदूरत्वं तस्मात् अतिदूरत्वात्। अतिशयेन समीपः इति अतिसमीपः तस्य भावः अतिसामीप्यं तस्मात् अतिसामीप्यात्। इन्द्रियाणामभिघातः इति इन्द्रियाभिघातः तस्मात् इन्द्रियाभिघातात्, मनसः अनवस्थानमिति मनोऽनवस्थानम् तस्मादिति मनोऽनवस्थानात्। सूक्ष्मस्य भावः सूक्ष्मत्वं तस्मात् सूक्ष्मत्वात् समानैः अभिहारः इति समानाभिहारः तस्मात् समानाभिहारात्। सूक्ष्मस्य भावः सौक्ष्म्यम् तस्मात् सौक्ष्म्यात्।

अनुवाद– (1) अतिदूरत्व, (2) अतिसामीप्य, (3) इन्द्रिय का नाश, (4) मनःसंयोग का अभाव, (5) सूक्ष्मत्व, (6) व्यवधान, (7) अभिभव, (8) समानाभिहार (समानजातीय वस्तु के साथ संमिश्रण), एवं (च शब्दात्) (9) अनुद्भव– इन नौ प्रतिबन्धकों से विद्यमान वस्तु का भी प्रत्यक्ष नहीं होता है।

व्याख्या– कारिका का सारांश है कि जब वस्तु की सत्ता रहने पर भी उक्त प्रतिबन्धकों में एक के भी रहने पर प्रत्यक्ष अनुपपन्न है तब

प्रत्यक्षाविहितत्व हेतु से प्रकृत्यादि इन्द्रियातीत के अभाव की सिद्धि नहीं हो सकती है। फलतः उक्त अभाव का साधक प्रत्यक्षाविषयत्व हेतु दुर्बल होने के कारण प्रकृत्यादि साधक सबल हेतुओं का प्रतिपक्ष नहीं हो सकता है। अतः प्रकृत्यादि के साधक अनुमान सत्प्रतिपक्षदुष्ट नहीं हो सकते हैं।

किस-किस प्रतिबन्धक से विद्यमान वस्तुओं का भी प्रत्यक्ष नहीं होता है? इस प्रश्न के उत्तर में 'च' शब्दलभ्य अनुद्‌भव सहित नौ प्रतिबन्धक कारिका में गिनाये गये हैं। यथा–

(1) **अतिदूरत्व**– विद्यमान रहने पर भी (समीप में देखने की योग्यता रहने पर भी) नेत्र से अत्यन्त दूर की वस्तु को देखना असम्भव होता है। जैसे कुछ पक्षी उड़ते-उड़ते आकाश में इतना दूर चले जाते हैं कि उनको देखना सम्भव नहीं होता है।

(2) **अतिसामीप्य**– यद्यपि कारिका में सामीप्य शब्द ही है, किन्तु सामीप्य में भी अति शब्द की अनुवृत्ति समझनी चाहिए। केवल सामीप्य प्रत्यक्ष का सहायक होने पर भी अतिसामीप्य प्रत्यक्ष का प्रतिबन्धक है। जैसे अपने आँख की काजल को लोग स्वयं नहीं देख सकते हैं।

(3) **इन्द्रियघात**– अन्धत्व, बधिरत्व आदि। अन्धा कैसा भी उजला वस्तु को नहीं देखता है, बहरा कितना भी उच्च शब्द को नहीं सुनता है।

(4) **मनोनवस्थान**– जिस विषय का प्रत्यक्ष इष्ट हो उसमें सन्निकृष्ट इन्द्रिय के साथ मनःसंयोग प्रत्यक्ष में अपेक्षित है। सो नहीं रहने पर आगे में रखे हुए भी वस्तु का प्रत्यक्ष नहीं होता है। जैसे कामादि विकार से अन्यमनस्क व्यक्ति आगे में उजाले में रखे घटादि स्थूल वस्तु को भी नहीं देखता है।

(5) **सूक्ष्मत्व**– परमाणु प्रभृति सूक्ष्म वस्तुओं को इन्द्रिय-संयोग रहने पर भी, प्रयत्न करने पर भी नहीं देखते हैं।

(6) **व्यवधान**– दर्शनीय वस्तु एवं आँख के बीच में प्रतिरोधक किसी वस्तु के रहने से विद्यमान स्थूल वस्तु का भी प्रत्यक्ष नहीं होता है। जैसे दिवाल से घिरे हुए अन्तःपुर का प्रत्यक्ष लोगों को नहीं होता है।

(7) अभिभव– दिन में भी रात की तरह आकाश में नक्षत्र-मण्डल रहता ही है, किन्तु बलवान् सौर तेज से अभिभूत होने के कारण दिन में नक्षत्रमण्डल का दर्शन नहीं होता है।

(8) समानाभिहार– अर्थात् सजातीय वस्तु के साथ संमिश्रण। इस प्रतिबन्ध को पोखर के जल में मिश्रित वर्षा के जल का पृथक् प्रत्यक्ष नहीं होता है।

(9) अनुद्भव– अपने उपादान कारण में अनागतावस्था से विद्यमान वस्तु का प्रत्यक्ष नहीं होता है। जैसे दूध में विद्यमान दही का या घृत का प्रत्यक्ष नहीं होता है। या तिलादि में स्थित तेल का प्रत्यक्ष नहीं होता है।

कहने का तात्पर्य है कि प्रत्यक्ष नहीं होने से ही वस्तु की असत्ता मानने से घर से बाहर गये व्यक्ति की सत्ता उठा देनी पड़ेगी। सो किसी को इष्ट नहीं है। इसलिए प्रत्यक्षयोग्य वस्तु के प्रत्यक्ष नहीं होने से उसका अभाव मानना उचित है। प्रकृत्यादि में प्रत्यक्ष की योग्यता ही नहीं है, इसलिये प्रत्यक्ष के अभाव से प्रकृत्यादि का अभाव सिद्ध नहीं हो सकता है।

(8) अतिदूरत्वादि कथित प्रतिबन्धकों में किस प्रतिबन्धक से प्रकृत्यादि का प्रत्यक्ष नहीं होता है। इस प्रश्न का समाधान इस कारिका से हुआ है–

सौक्ष्म्यात् तदनुपलब्धिर्नाभावात् कार्यतस्तदुपलब्धेः।
महदादि तच्च कार्यं प्रकृति सरूपं विरूपं च॥8॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– तदनुपलब्धिः सौक्ष्म्यात् न अभावात्। कार्यतः तद् उपलब्धेः। तत् च महदादिकार्यं (तच्च) प्रकृतिसरूपं विरूपं च।

संस्कृतव्याख्या– सौक्ष्म्यात् (सूक्ष्मत्वप्रतिबन्धकात्) प्रकृतेः पुरुषस्य च प्रत्यक्षं न भवति, प्रकृतिः वा पुरुषः नास्ति अत एव उभयोः प्रत्यक्षं न भवति इति न यद्वा प्रकृतेः वा पुरुषस्य अभावो विद्यते अत एव तयोः प्रत्यक्षं न भवति इति सम्यक् नास्ति। प्रकृतेः महान्, अहङ्कारः, एकादशेन्द्रियाणि, पञ्चतन्मात्राणि, पञ्चमहाभूतानि च कार्याणि सन्ति। तेभ्यः कार्येभ्यः प्रकृतेः सिद्धिर्भवति। प्रकृतिपुरुषसंयोगात् जगतः सृष्टिः भवति। अत एव

संघात- परार्थत्वहेतुना पुरुषस्यापि सिद्धिर्जायते। महदादिसप्तप्रकृतेः सरूपाणि सन्ति। षोडशविकाराः प्रकृतेः विरूपाणि च भवन्ति। प्रकृतेः कार्येषु साधर्म्यं वैधर्म्यञ्च विद्येते।

अनुवाद– सूक्ष्मतारूप प्रतिबन्धक है, इसलिये प्रकृत्यादि का प्रत्यक्ष नहीं होता है, प्रकृत्यादि के असत्ता प्रयुक्त नहीं। कारण, प्रकृति के कार्यरूप हेतु से प्रकृति की (अनुमिति रूप) उपलब्धि होती है। (प्रकृति का साधक) महदादि कार्य ही हेतु है। इस कार्य में प्रकृति का कुछ साधर्म्य है और कुछ वैधर्म्य भी।

व्याख्या– प्रकृति के सरूप एवं विरूप महदादि कार्य से अनुमित प्रकृति का अप्रत्यक्ष असत्ता प्रयुक्त नहीं होता है, किन्तु सूक्ष्मता प्रयुक्त होता है; प्रत्यक्ष नहीं होने के दो हेतु हैं; एक विषय की असत्ता यत्प्रयुक्त गगन-कुसुमादि का प्रत्यक्ष नहीं होता है। दूसरा विषय में प्रत्यक्षयोग्यता का अभाव। इसी कारण से दृढ़तर प्रमाण से निश्चित भी अयोग्य वस्तु प्रत्यक्ष नहीं होता है। प्रकृति जब अपने कार्य हेतुक अनुमान रूप दृढ़ प्रमाण से निश्चित है तब उसके अप्रत्यक्ष का कारण दूसरा ही (प्रत्यक्षयोग्यता का अभाव ही) हो सकता है, प्रथम नहीं। अतः प्रत्यक्ष नहीं होने से असत्ता सिद्ध नहीं हो सकती है।

यद्यपि 'तदुपलब्धेः' इस पद के 'तत्' शब्द से प्रकृति-पुरुषादि सभी अप्रत्यक्ष और विद्यमान वस्तु का परामर्श स्वरससिद्ध होता है तथापि 'कार्यस्तदुपलब्धेः' इस अंश के अनुरोध से उक्त 'तत्' शब्द प्रकृति का ही परामर्शक है, कारण, पुरुष का कोई कार्य नहीं है। इसलिये कार्यलिङ्ग के हेतु से उसकी अनुमिति रूप उपलब्धि नहीं हो सकती है। पुरुष का साधक प्रमाण 16वीं कारिका में एवं प्रकृति रूप वैरूप्य 10-12 कारिका में वर्णित है। (9) 'कार्यतस्तदुपलब्धेः' (कारिका 8) इत्यादि से कह चुका हूँ कि कार्यहेतुक अनुमान से प्रकृति की सिद्धि होती है। किन्तु उपलब्ध जो कार्य हैं उन सबसे इतना ही सिद्ध होता है कि उनका कोई कारण है। इससे जैसी त्रिगुणात्मक सुखदुःखमोहात्मक प्रकृति की सिद्धि सांख्य के आचार्यों को इष्ट है सो होना सम्भव नहीं है। तदर्थ अनुमान का भिन्न मार्ग ढूँढ़ना होगा। जो वस्तु जिस उपादान से बनता है वह उससे युक्त होता है, यथा घट मिट्टी से, कुण्डल सुवर्ण से। सभी कार्य

किसी के सुखजनक होने के कारण सुखरूप है एवं किसी के दुःखजनक होने के कारण दुःखरूप है एवं किसी के मोहजनक होने के कारण मोह रूप है। फलतः सभी कार्य सुख-दुःख-मोहात्मक है। सुख, दुःख एवं मोह क्रमशः सत्त्वगुण, रजोगुण एवं तमोगुण जन्य है। एवं कार्य और उपादान कारण अभिन्न है, इसीलिए सभी कार्य त्रिगुणात्मक हुए। 'प्र=प्रकर्षेण, वैषम्यावस्थापरिहारेण धीयन्ते विद्यन्ते सत्त्वादिगुणा यस्मिन् तत् प्रधानम्'-प्रधान शब्द के इस यौगिक अर्थ के बल पर कार्य से अभिन्न त्रिगुण वैषम्यावस्था का त्याग कर जिस रूप से रहता है वही हुआ प्रधान। ऐसे प्रधान की सिद्धि तभी हो सकती है यदि सुखदुःखादि के कारण सुखदुःखादि रूप हो, अर्थात् कार्य एवं कारण अभिन्न हो।

किन्तु कार्य से जिस कारणमात्र की सिद्धि कही गयी है उस कारण के स्वरूप के प्रसंग अनेक विरुद्ध मत हैं-

1. वृद्धों का कथ्य है कि अभाव से भाव की उत्पत्ति होती है। कारण कि धान्य-यवादि के नष्ट होने पर ही अंकुरादि की उत्पत्ति होती है। अतः अभाव ही जगत् का उपादान कारण है। इस मत के मानने पर कार्य एवं कारण का अभेद सिद्ध नहीं हो सकता है। भावरूप कार्य एवं अभावरूप कारण एक कैसे होंगे?

2. नैयायिकों एवं वैशेषिकानुयायियों का इस प्रसंग में सिद्धान्त है कि सत् अर्थात् पहले से विद्यमान ही परमाणु आदि से असत् अर्थात् पहले से अविद्यमान द्व्यणुकादि कार्य की उत्पत्ति होती है। इस पक्ष में कारण है सत्, किन्तु कार्य है असत्। अतः इस पक्ष में भी कार्य एवं कारण का अभेद सिद्ध नहीं हो सकता है।

3. वेदान्तियों का कथ्य है कि कार्य से जिस कारण का अनुमान कहा है वह मूल कारण ब्रह्म अवश्य सत् है। किन्तु ब्रह्म से उत्पन्न कार्य रज्जु में सर्प सर्पविषयक ज्ञान जैसा असत् है। इस पक्ष में भी सद्रूप कारण एवं असद्रूप कार्य का अभेद सम्भव नहीं है।

4. सांख्याचार्यों का कथ्य है कि सत् अर्थात् विद्यमान भावरूप प्रकृति से सत् अर्थात् कारण में अनागतावस्था में पहले से ही विद्यमान कार्य की करण व्यापार से अभिव्यक्ति होती है। इस पक्ष में प्रधानसिद्धि

के अनुकूल कार्य एवं कारण का अभेद सिद्ध हो सकता है। किन्तु यावत् कथित विरुद्ध मत खण्डित नहीं हो जाते हैं तब तक यह कार्य सम्भव नहीं है। अतः सांख्याचार्यों के सत्कार्यवाद की सिद्धि के लिये इसके विरोधी मतों का खण्डन इस कारिका से हुआ है। यद्यपि कारिका में न्याय-वैशेषिकोक्त असत्कार्यवाद का खण्डन है तथापि ये दोनों ही सबसे अधिक प्रक्रियाबहुल हैं, अतः इनके खंडन कर देने से अन्य असत्कार्यवादों का खण्डन सुलभ हो जायेगा। अतः कारिका के द्वारा अन्य असत्कार्यवाद का खण्डन नहीं होने से ग्रन्थकार की न्यूनता नहीं समझनी चाहिए।

बौद्ध के असत्कार्यवाद के प्रसंग में समझना है कि यद्यपि बीज के नाश के अनन्तर ही अंकुर की उत्पत्ति या मृत्पिण्ड के नाश के अनन्तर ही घट की उत्पत्ति होती है। यह बात सत्य है, किन्तु इसलिये इसका यह अर्थ नहीं कि बीज के नाश से अंकुर की या मृत्पिण्ड के नाश से घट की उत्पत्ति होती है। अंकुर का कारण है बीज का अवयव एवं घट का कारण है मृत्पिण्ड का अवयव। अभाव से यदि भाव की उत्पत्ति मानें तो अभावों में परस्पर कोई अन्तर नहीं रहने के कारण सबसे सबकी उत्पत्ति होने लगेगी। तात्पर्य यह कि विनष्ट दुग्ध या विनष्ट बीज में एवं शशविषाण में कोई अन्तर नहीं है। तब इसका नियामक कौन कि दूध से ही दही होवे या बीज से ही अंकुर होवे? निःस्वभाव वाले अभाव से यदि भाव कार्य की उत्पत्ति होगी तो निःस्वभावक शशविषाणादि से क्यों नहीं? इस प्रकार की बहुत आपत्ति बौद्ध के असत्कार्यवाद में है। इस प्रसंग में न्यायवार्तिक तात्पर्यटीका अध्याय 4, आह्निक 1, सूत्र 18 तथा ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य अ. 2, पा. 2, सू. 18 एवं उसकी भामती टीका विशेष द्रष्टव्य है।

वेदान्तियों का भी कथन उपयुक्त नहीं है, कारण, विश्वसंघात रूप कार्य 'प्रपंच' को मिथ्या कहने का कोई कारण नहीं है। जहाँ प्रतीति का बाध होता है वहीं पूर्व प्रतीति को मिथ्या कहते हैं, जैसे शुक्ति में 'यह रजत है' ऐसा भान। इस प्रतीति के स्थल में शक्ति-विशेष्यक रजतत्वप्रतीतिक विषय रजत को मिथ्या मानने पर भी अबाधित घटादि-प्रतीतिक विषय घटादि को मिथ्या कहने का कोई कारण नहीं है।

बचे नैयायिक और वैशेषिकाचार्यगण। इन्हीं दोनों के मतों का खण्डन करने के लिये एवं सत्कार्यवाद का समर्थन करने के लिये यह कारिका लिखित है–

असदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसम्भवाभावात्।
शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम्॥9॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– कार्यं सत् असदकरणात्, उपादानग्रहणात्, सर्वसम्भवाभावात्, शक्तस्य शक्यकरणात् च कारणभावात् (अस्ति)॥

संस्कृतव्याख्या– कार्यं कारणव्यापारात् प्रागपि सद् विद्यते। असद्वस्तुनः उत्पत्तिरेव न भवितुमर्हति अत असदकरणात् (कार्यं सद् विद्यते) उपादानकारणैः सह कार्यं सम्बद्धमेव भवति, सर्वेषां वस्तुनामुत्पत्तिः सर्वेभ्यः कारणेभ्यः न भवति, कुम्भकारसमर्थपुरुषः मृत्पिण्डादि-उपादान-कारणेन घटादिशक्यवस्तुनः उत्पत्तिं करोति अशक्यमुकुटादीनामुत्पत्तिं न करोति, कारणं यज्जातीयं भवति तज्जातीयं कार्यमपि भवति अन्यजातीयं न अतः पञ्चभिः हेतुभिः सत्कार्यवादस्य सिद्धिः भवति। अत एव कार्यं सत् विद्यते यद्वा कारणव्यापारात्प्रागपि उपादानकारणे अव्यक्तरूपेण कार्यमस्ति इति।

व्युत्पत्तिः– न सत् इति असत्, न करणमिति अकरणम् असत् च तत् अकरणं तस्मादसदकरणात्। उपादानैः वा उपादानस्य ग्रहणमिति उपादान- ग्रहणं तस्मात् उपादानग्रहणात्। सर्वैः सम्भवः इति सर्वसम्भवः तस्य अभावः तस्मात् सर्वसम्भवाभावात्। शक्तिः अस्य अस्ति इति शक्तः तस्य शक्तस्य, शक्यस्य करणं तस्मात् शक्यकरणात्। कारणस्य भावः तस्मात् इति कारणभावात्। सत् च तत् कार्यमिति सत्कार्यम्।

अनुवाद– कार्य सत् है (अर्थात् उपादान कारण में कारण व्यापार से पहले भी विद्यमान ही रहता है,) हेतु यह कि– (1) असत् (अर्थात् उपादान में पूर्व से सर्वथा अवर्तमान) वस्तु की उत्पत्ति हो ही नहीं सकती है। (2) उपादान कारण के साथ कर्म सम्बद्ध रहता है। (3) सभी वस्तु की उत्पत्ति सबसे नहीं होती है। (4) कुललादि शक्त अर्थात् समर्थ व्यक्ति मृत्पिण्डादि उपकरण के योग से घटादि शक्य वस्तु का ही

उत्पादन करता है, अशक्य मुकुटादि का नहीं। (5) कारण यज्जातीय होता है कार्य भी तज्जातीय ही होता है, अन्य जातीय नहीं। धान से धान ही होगा एवं जौ से जौ ही होगा। कभी भी जौ से धान या धान से जौ नहीं हो सकता है। अतः कार्य सत् है। अर्थात् करण व्यापार से पहले भी उपादान कारण में अव्यक्त रूप से विद्यमान रहता ही है।

व्याख्या– असत्कार्यवादी नैयायिकादि के विरुद्ध सांख्याचार्यों की प्रतिज्ञा है कि 'सत् कार्यम्'। इस प्रसंग में साधारण नैयायिक भी अपनी स्वाभाविक सूक्ष्म दृष्टि से कह देंगे कि यह नवीन बात कैसी? हम भी तो कार्य को असत् नहीं ही कहते हैं। कार्य में सत्त्व सिद्ध ही है। अतः कार्य में सत्त्व का साधक उक्त अनुमान सिद्धसाधन दोष से दुष्ट है। इस दोष को छुड़ाने के लिए उक्त प्रतिज्ञावाक्य में पहले 'करणव्यापारात् प्रागपि' इतना जोड़ देना आवश्यक है। अर्थात् कार्य में केवल सत्त्व का साधन कर्तव्य नहीं है, किन्तु कारणव्यापार से पूर्वकालिक सत्त्व की सिद्धि अभीष्ट है। कार्य का ऐसा विशिष्ट सत्त्व नैयायिकादि के मत से सिद्ध नहीं है। अतः उक्त सिद्धसाधन दोष का सम्भव नहीं है।

(1) 'असदकरणात्' इस प्रथम हेतुवाक्य का तात्पर्य है कि यदि कारणव्यापार से पहले कार्य सत् नहीं रहे तो करणव्यापार के अनन्तर भी कार्य को कोई सत् नहीं कर सकता है। सहस्र शिल्पी भी मिलकर नील को जैसे पीत नहीं बना सकता है वैसे ही पहले से असत् को बाद में भी सत् नहीं बना सकता है।

इस प्रसंग में नैयायिकादि का कथ्य है कि हम कार्य को नर विषाणादिवत् सर्वथा असत् तो मानते नहीं हैं जिससे उक्त आपत्ति हमारे पक्ष में हो। हमारा कथ्य है कि कार्य कभी (कारणव्यापार के अनन्तर) सत् है क्योंकि तब 'सन् घटः' इत्यादि प्रतीति होती है, एवं कभी (कारणव्यापार से पहले) कार्य असत् है क्योंकि घट की उत्पत्ति से पहले 'असन् घटः' ऐसी प्रतीति होती है। इसलिये जिस प्रकार पाक से पहले नीलवर्ण घट का धर्म है एवं पाक के अनन्तर रक्तवर्ण घट का धर्म होता है, उसी प्रकार कालभेद से सत्त्व एवं असत्त्व दोनों कार्य का धर्म है।

इस प्रसंग सिद्धान्ती का समाधान है कि धर्म, विना धर्मी का रह ही नहीं सकता है। अतः धर्मी के सत्तापर्यन्त ही कोई धर्म उसमें रह सकता है या विनष्ट हो सकता है। धर्मी की सत्ता एक धर्म के सम्बन्ध से लेकर उसके नाश या अपर धर्म के सम्बन्ध पर्यन्त रहेगा ही। घट में नीलवर्ण रूप रहे या रक्तवर्ण रूप रहे, घट रूप धर्मी नीलवर्ण रूप रहे या रक्तवर्ण रूप रहे, घट रूप धर्मी नील रूप धर्म के काल से रक्त वर्ण रूप धर्म के काल तक रहेगा ही। अतः कार्य में जब असत्त्व रूप धर्म रहता है तब भी कार्य की सत्ता रहती ही है। जब सत्त्व धर्म रहता है तब तो कहने की कोई बात ही नहीं। अतः इस प्रकार भी उपपादन करने से असत्त्व प्रतीतिकाल में अर्थात् कारणव्यापार से पहले भी कार्य की सत्ता सिद्ध होती है, असत्ता नहीं।

एवं असत्त्वप्रतीतिकाल में यदि कार्य की सत्ता न रहे तो असत्त्व की उक्त प्रतीति भी उपपन्न नहीं हो सकती है। कारण कि नैयायिकादि धर्मी में धर्म के सम्बन्ध को धर्मी में धर्मप्रतीति का कारण कहते हैं एवं सांख्याचार्यगण धर्मी एवं धर्म के अभेद को उक्त प्रतीति का कारण कहते हैं। यदि कारण-व्यापार से पहले असत्त्व धर्म की प्रतीति के काल में कार्यरूप धर्मी रहे ही नहीं तो उक्त प्रतीति का कारण धर्म का सम्बन्ध या धर्म का अभेद कहाँ रहेगा? धर्मी में असम्बद्ध या धर्मी के साथ अभेदापन्न धर्म की प्रतीति धर्मी में असम्भव है। इसलिये करण व्यापार से पहले भी कार्य है ही।

यदि करणव्यापार से पहले भी कार्य है ही तो करणव्यापार का प्रयोजन क्या है? इस प्रश्न के उत्तर में कथ्य है कि करणव्यापार से कार्य की अभिव्यक्ति होती है। अर्थात् करणव्यापार से पहले विद्यमान कार्य में व्यवहार क्षमता नहीं रहती है। इसी व्यवहारक्षमता का सम्पादन करणव्यापार से होता है। व्यवहार की यही अक्षमता करणव्यापार से पहले उपादान में कार्य की अनागतावस्था या कार्य की सूक्ष्मता है, एवं व्यवहारक्षमता ही कार्य की 'अभिव्यक्ति' है। इसी अभिव्यक्ति के लिये करणव्यापार की अपेक्षा होती है। इसलिये करणव्यापार व्यर्थ नहीं है। इस बात को इस दृष्टान्त से और स्पष्ट समझ सकते हैं कि पेड़ से तिल में पूर्व से

विद्यमान ही तेल की; अवघात से धान में विद्यमान ही चावल की, दोहन क्रिया से गाय में पूर्व से विद्यमान ही दूध की अभिव्यक्ति होती है। असत् की अभिव्यक्ति में कोई दृष्टान्त नहीं है। असत् वस्तु को न तो किसी ने उत्पन्न होता ही देखा है, न अभिव्यक्त होता है।

यह तो हुआ प्रथम हेतुवाक्य का विवरण। किन्तु 'असदकरणात्' इस हेतुवाक्य से अनुमिति का आकार कैसा? 'कार्यं सत् असदकरणात्' ऐसा अनुमान का प्रयोग नहीं हो सकता है, कारण कि असत् का अकरणत्व रूप हेतु कार्य में नहीं रहेगा। अत: पक्षधर्मता नहीं बनने के कारण कहें या हेतु के स्वरूपासिद्ध दुष्ट होने के कारण कहें (दोनों फलत: एक ही हुए), प्रकृत प्रयोजन का साधक नहीं हो सकता है। इस प्रश्न के उत्तर में यह अनुमान प्रयोग कथ्य है कि 'कार्यं सत्= करणव्यापारात् प्रागपि सत्, करणात् = क्रियमाणत्वात्, यन्न सत् तन्न क्रियमाणम्, यथा नीले पीतं, गगनकुसुमादिकं वा।' अर्थात् कार्य करणव्यापार से पहले भी है ही, क्योंकि वह किया जाता है, जो पहले से नहीं रहता है वह किया भी नहीं जाता है, जैसे नील में पीतादि या गगन कुसुमादि। इस अनुमान के अंगभूत उक्त व्यतिरेक व्याप्ति की सूचना ही उक्त वाक्य से दी गयी है।

(2) करणव्यापार से पहले उपादान में कार्य की सत्ता का साधक अनुमान का दूसरा हेतुवाक्य है– 'उपादान ग्रहणात्'। उपादान का अर्थात् उपादान कारण का जो ग्रहण अर्थात् कार्य के साथ सम्बन्ध उस करण व्यापार से पहले उपादान में कार्य की सत्ता सिद्ध होती है। अभिप्राय है कि कार्य के साथ सम्बद्ध ही कारण कार्य का उत्पादक हो सकता है, कार्य के साथ असम्बद्ध कारण नहीं। यदि कार्य के साथ असम्बद्ध कारण भी कार्य का उत्पादक हो तो मृत्तिका से पट की और तन्तु से घट की उत्पत्ति माननी पड़ेगी। कारण कि अनुत्पन्न घट के साथ जैसा ही सम्बन्ध मृत्तिका का है वैसा ही पट के साथ भी। इसी प्रकार से तन्तु में भी समझना चाहिए। इसलिये मानना पड़ेगा कि मृत्तिका को घट के साथ या तन्तु को पट के साथ कोई विशेष सम्बन्ध है जो अन्य के साथ नहीं है, जिससे मृत्तिका द्वारा पट की एवं तन्तु से घट की उत्पत्ति नहीं होती है। सम्बन्ध से पहले सम्बन्ध के अनुयोगी एवं प्रतियोगी दोनों की

सत्ता माननी आवश्यक है। अतः कारणव्यापार से पहले भी उपादान कारण की ही तरह कार्य भी है ही।

इससे यह अनुमानवाक्य फलित हुआ– करणव्यापार से पहले भी कार्य है ही, क्योंकि उस समय में भी कार्य उपादान के साथ सम्बद्ध रहता है। जो कार्य उस समय में उपादान के साथ सम्बद्ध नहीं रहता है वह उस कार्यसम्बद्ध उपादान से उत्पन्न भी नहीं होता है, जैसे मृत्तिका से पट।

कहने का तात्पर्य है कि कार्य के साथ सम्बद्ध ही कारण कार्य का उत्पादक हो सकता है। इसलिये कार्य की उत्पत्ति से पहले कारण के संग सम्बन्ध रहना आवश्यक है। यदि कार्य अपनी उत्पत्ति से पहले असत् रहे तो कारण को कार्य के साथ उपयुक्त सम्बन्ध नहीं हो सकता है क्योंकि असत् के साथ सम्बन्ध ही नहीं हो सकता है। अतः कार्य अपनी उत्पत्ति से पहले भी रहता ही है।

(3) उक्त साध्य का साधक तीसरा हेतुवाक्य है 'सर्वसम्भवाभावात्'। यह 'सत् कार्यम्' इस प्रतिज्ञातार्थ का साक्षात् साधक नहीं है, किन्तु कथित 'उपादानग्रहण' रूप द्वितीय हेतु के प्रसंग जो निम्नलिखित आपत्ति होती है उसका वारक है। द्वितीय हेतु के प्रसंग आपत्ति होती है कि कार्य के साथ असम्बद्ध ही कारण से कार्य की उत्पत्ति मान लेंगे, तदर्थ कार्य को सत् मानने का प्रयोजन नहीं। इस कथा के खंडन में वक्तव्य है कि ऐसा मानने पर सबसे सबकी उत्पत्ति माननी पड़ेगी। फलतः इस नियम को हटा देना पड़ेगा कि तन्तु से पट ही हो, या कपाल से घट ही हो। कारण कि तन्तु का जैसे असम्बन्ध पट के साथ है वैसे ही घट के साथ भी है, तब तन्तु पट का ही उत्पादक है, घट का नहीं, इसका कोई नियामक नहीं। अतः सभी से जिस हेतु सबकी उत्पत्ति नहीं होती है इसलिए कार्यसम्बद्ध ही कारण कार्य का उत्पादक है, सो मानना आवश्यक है। ऐसा मान लेने पर अब समाधान सुलभ है कि तन्तु पट के साथ सम्बद्ध है इसलिये पट का ही उत्पादक है। घट के साथ सम्बद्ध नहीं है इसलिये घट का उत्पादक नहीं है। सुतराम्, जिस हेतु सबसे सबकी उत्पत्ति नहीं होती है। इसलिये 'उपादान ग्रहणात्' यह हेतु सर्वथा

युक्त है। इसी अर्थ का पोषक किसी प्राचीन सांख्याचार्य की उक्ति है–

असत्त्वे नास्ति सम्बन्धः कारणैः सत्त्वसंगिभिः।
असम्बद्धस्य चोत्पत्तिमिच्छतो न व्यवस्थितिः॥

अर्थात् कार्य यदि सत् न रहे तो सत्त्वसंगी अर्थात् सत् कारणों के साथ उसका सम्बन्ध नहीं हो सकता है। कारण के साथ असम्बद्ध कार्य की उत्पत्ति मानने पर व्यवस्थिति अर्थात् कपाल से घट ही हो, तन्तु से पट ही हो– इस नियम की उपपत्ति नहीं हो सकती है।

(4) 'शक्तस्य शक्यकरणात्' यह चौथा हेतुबोधक वाक्य भी प्रकृत सत्कार्यवाद का साक्षात् साधक नहीं है। कार्य में सत्त्व का साधक उपादान ग्रहण रूप द्वितीय हेतु के प्रसंग में 'सर्वसम्भवाभावात्' इत्यादि से जिस आक्षेप का खण्डन हुआ है उसी पर आये निम्नलिखित पुनराक्षेप के खण्डन के लिये यह चौथा हेतु भी सत्कार्यवाद का साधक है।

असत्कार्यवादी का कथ्य है कि कारण से कार्य का उत्पादक हेतु कारण एवं कार्य में सम्बन्ध रहने का प्रयोजन नहीं है। अतः कार्यासम्बद्ध भी कारण कार्य को उत्पन्न कर सकता है या कारणासम्बद्ध भी कार्य कारण से उत्पन्न हो सकता है। तब रही कपाल से घट ही हो, तन्तु से पट ही हो इस नियम की उपपत्ति। सो इस नियम की उपपत्ति शक्ति से होती है। जिस कारण में जिस कार्य की उत्पादन शक्ति है वह कारण उसी कार्य का उत्पादन कर सकता है। किस कार्य में किस कार्य की उत्पादन शक्ति है? यह कार्य की उत्पत्ति से ही समझ सकते हैं। कपाल से घट को उत्पन्न होता देखता है। इसलिए कपाल में घटोत्पादन शक्ति ही है, पटोत्पादन शक्ति नहीं। तन्तु से पट की ही उत्पत्ति देखते हैं, इसलिये तन्तु में पट की ही उत्पादन शक्ति है, घटोत्पादनशक्ति नहीं। अतः इस पक्ष में भी सबसे सब की उत्पत्ति हो, इस आपत्ति का सम्भव नहीं है। इसी बात का खण्डन सत्कार्यवादी ने 'शक्यस्य शक्यकरणात्' इस वाक्य से किया है। इस सन्दर्भ को समझने के लिये असत्कार्यवादी प्रष्टव्य हैं कि एक कारण में एक या कतिपय नियमित शक्य कार्यनिरूपित ही शक्ति है या एक ही कारण में सभी कार्यनिरूपित शक्ति है? यदि द्वितीय पक्ष मानें तो सभी कारण से सभी कार्यों की उत्पत्ति रूप आपत्ति रहेगी ही। यदि प्रथम पक्ष मानें तो सत्कार्यवाद स्वीकृत ही हो गया,

कारण, यावत् शक्य कार्य की सत्ता नहीं रहेगी तात्रत् कारण में तन्निरूपित शक्ति कहाँ से आएगी? असत्कार्यवादी इस आक्षेप का समाधान करते हैं कि शक्ति ही में ऐसा भेद अर्थात् वैचित्र्य है, जिससे नियमित कारण से नियमित कार्य ही होता है। अर्थात् कार्यनियम का प्रयोजक शक्ति का वैचित्र्य है, कारणगत शक्ति में कार्य का सम्बन्ध नहीं। किन्तु इस समाधान के प्रसंग भी उक्त प्रश्न है ही कि उक्त भिन्न वा विचित्र शक्ति में नियमित कार्य का सम्बन्ध है या नहीं? यदि है तो कार्य का सत्त्व अनिवार्य, यदि नहीं तो अव्यवस्था ही अनिवार्य है। इसलिये इस प्रसंग में 'शक्तस्य शक्यकरणात्' यह उक्ति सर्वथा उचित है।

(5) 'कारणभावाच्च' यह हेतुवाक्य कार्य में साक्षात् ही सत्ता का साधक है। कहने का अभिप्राय है कि कार्य एवं कारण अभिन्न है। असत्कार्यवादी भी यह मानते हैं कि कार्य से पहले भी कारण सत् है। तब सत् कारण से अभिन्न कार्य असत् कैसे होगा? अतः कार्य भी (कारण की ही तरह) करण व्यापार से पहले भी सत् ही है। किन्तु कार्य एवं कारण का अभेद ही तो अभी सिद्ध नहीं हुआ है। तदर्थ निम्नलिखित अवीत अनुमानों की ओर ध्यान देना है– (1) पट तन्तु से भिन्न नहीं है, हेतु कि पट तन्तु का धर्म (अवस्था विशेष) है, जिससे जो भिन्न रहता है वह उसका धर्म नहीं होता है। जैसे घट पट का धर्म नहीं है, किन्तु पट तन्तु का धर्म है। अतः तन्तु पट का धर्म है। (2) पट तन्तु से अभिन्न है, कारण, तन्तु रूप उपादान का उपादेय है। जो जिससे भिन्न रहता है, उन दोनों में उपादानोपादेयभाव नहीं होता है, जैसे घट एवं पट में। अतः पट तन्तु से भिन्न नहीं है। (3) पट तन्तु से भिन्न नहीं है, कारण कि दोनों में परस्पर संयोग नहीं है। जो दो वस्तु परस्पर भिन्न रहते हैं उन्हीं वस्तुओं में परस्पर संयोग होता है, जैसे कुण्ड एवं बदर का। तन्तु एवं पट इन दोनों में परस्पर संयोग नहीं है। अतः पट तन्तु से अभिन्न है। (4) पट तन्तु से भिन्न नहीं है, कारण कि उन दोनों का विभाग नहीं हो सकता है। परस्पर भिन्न दो वस्तुओं का विभाग नहीं होता है। पट तन्तु से भिन्न नहीं है, कारण कि तन्तु के गुरुत्व के कार्य (अवनति विशेष) से पट के गुरुत्व के कार्य में कोई अन्तर उपलब्ध

नहीं होता है। जो दो वस्तु परस्पर भिन्न रहते हैं उन दो वस्तुओं के गुरुत्व के (अवनति विशेष रूप) कार्य में अन्तर रहता है, जैसे एक भर सुवर्ण के एवं दो भर सुवर्ण के आभूषण के गुरुत्व कार्य में अन्तर रहता है, किन्तु तन्तु के गुरुत्वकार्य (अवनति विशेष) से पट के गुरुत्व कार्य (अवनति विशेष) में कोई अन्तर उपलब्ध नहीं होता है। इसलिए तन्तु पट से अभिन्न है।

अभिप्राय है कि पृथिवी एवं जल दो ही वस्तु का पतन होता है। अतएव आद्य पतन का असमवायिकारण रूप 'गुरुत्व' नाम का गुण इन्हीं दोनों द्रव्यों में माना गया है। गुरुत्व अतीन्द्रिय है, उसका पतन रूप कार्य से केवल अनुमान होता है। द्रष्टव्य है कि एक तराजू के एक पल्ले पर कोई तौलने का वस्तु रख दें, दूसरे पल्ले पर बाँट। यदि तोलनीय द्रव्य एवं बाँट का गुरुत्व समान ही रहे तो तराजू का एक भी दण्डी नीचाँ ऊपर नहीं होकर समान ही रहेंगे। धान्यादि वस्तु का गुरुत्व यदि अधिक रहेगा तो उधर का दण्डी नीचाँ रहेगा, यदि बाँट का ही गुरुत्व ज्यादा रहेगा तो उधर का दण्डी नीचाँ रहेगा। यही वस्तुस्थिति है। तदनुसार प्रकृत में पट तन्तु से भिन्न रहेगा तो पट की उत्पत्ति से पहले पट के निष्पादक तन्तुओं के गुरुत्व से दण्डी जितना नीचाँ होता था, पट उत्पन्न होने पर पट के गुरुत्व से तदपेक्षया दण्डी का दूना नीचाँ होना उचित है। कारण, निष्पन्न और तन्तु से भिन्न पट में भी तत्समानजातीय गुरुत्व है। किन्तु दण्डी दूना नीचाँ नहीं होता है। एक सौ तन्तु को तराजू पर देने से दण्डी जितना ही नीचाँ होता था, उन सौ तन्तुओं से निर्मित पट को भी तराजू पर देने से उतना ही दण्डी नीचाँ होता है (जितना सौ तन्तु को तराजू पर देने से होता था)। इसलिये तन्तु का गुरुत्व एवं पट का गुरुत्व एक ही है। अतः उक्त गुरुत्व का आश्रय भी एक ही है। कारण, द्वित्वादि व्यासज्यवृत्ति गुण को छोड़कर कोई एक गुण विभिन्न आश्रय में नहीं रहता है। इसलिये इन सभी प्रकारों से तन्तु एवं पट का अभेद सिद्ध हो जाने पर यह कल्पना सुलभ है कि तन्तुगण ही विशेष संस्थान रूप से परिणत होकर पट शब्द से व्यवहृत होता है।

इन अनुमानों के प्रसंग में असत्कार्यवादी नैयायिकों का कथ्य है कि ये अनुमान अनेक प्रकार से सत्प्रतिपक्ष दोष से दुष्ट हैं। उक्त अभेदानुमानों

के विरोधी अनुमान निम्नलिखित हैं– (1) पट तन्तु से भिन्न है, क्योंकि तन्तु में पट की उत्पत्ति प्रतीत होती है। जो जिससे भिन्न प्रतीत नहीं होता है वहाँ उसकी उत्पत्ति-प्रतीति भी नहीं होती है जैसे तन्तु में तन्तु की। इसलिये तन्तु से पट भिन्न है। (2) पट तन्तु से भिन्न है, कारण कि तन्तु में पट के विनाश की प्रतीति होती है। जिससे जो भिन्न नहीं रहता है वहाँ उसके विनाश की प्रतीति नही होती है; जैसे तन्तु में तन्तु का। अतः पट तन्तु से भिन्न है। (3) पट तन्तु से भिन्न है क्योंकि यह विभिन्न बुद्धि का विषय है। जो जो विभिन्न बुद्धि का विषय होता है सो सो परस्पर भिन्न भी होता है, जैसे घट एवं पट। तन्तु एवं पट विभिन्न बुद्धि का विषय है। अतः पट तन्तु से भिन्न है। (4) पट तन्तु से भिन्न है, कारण, 'तन्तुषु पटः' यह (आधाराधेयभाव) प्रतीति का विषय है। आधाराधेयभाव प्रतीति का विषय परस्पर भिन्न ही होता है। जैसे 'भूतले घटः' इत्यादि आधाराधेयभाव प्रतीति का विषय भूतल एवं घट। अतः पट तन्तु से भिन्न है। (5) पट तन्तु से भिन्न है, कारण, दोनों विभिन्न कार्य के सम्पादक हैं। जो जो विभिन्न कार्य के सम्पादक होते हैं सो सो परस्पर भिन्न भी होते हैं, जैसे जलाहरण का सम्पादक घट एवं आवरण का प्रयोजक पट। तन्तु सीवनादि कार्य का प्रयोजक है, पट आवरणादि कार्य का। अतः पट तन्तु से भिन्न है।

अभेदसाधक हेतु में सत्प्रतिपक्ष दोष के सम्पादक इन अनुमानों के प्रसंग में सिद्धान्ती का कथ्य है कि साध्य-साधक हेतु के समान बल वाला साध्याभाव साधक हेत्वन्तर रहने पर साध्यसाधक हेतु सत्प्रतिपक्ष होता है। हेतु का बल है व्याप्ति एवं पक्षधर्मता। कथित उत्पत्ति एवं विनाश प्रभृति हेतु कार्य एवं कारण को अभिन्न मानकर भी उपपन्न हो सकता है। अतः उत्पत्ति प्रभृति हेतु कार्यकारणभेद रूप साध्य का सन्दिग्ध व्यभिचारी तो अवश्य है। व्यभिचार का सन्देह भी रहने पर व्याप्ति रूप बल का रहना असम्भव है। अतः कार्यकारण के भेद के साधक हेतु अभेद के साधक हेतु के समान बल वाले नहीं रहने के कारण अभेद साधक हेतुओं को सत्प्रतिपक्ष दुष्ट नहीं कर सकता है।

(1-2) प्रथम दो विरोधी अनुमानों के प्रसंग में कह सकते हैं कि कार्य एवं कारण में (वास्तविक भेद न मानकर) औपाधिक भेद मानकर

भी उपपन्न हो सकता है। जिस प्रकार कछुए के शरीर में विद्यमान ही उसके हाथ-पाँव अन्तर्निविष्ट होने पर 'तिरोभूत' कहलाते हैं, विनष्ट नहीं। एवं फिर प्रकट होने पर 'आविर्भूत' कहलाते हैं, उत्पन्न नहीं, उसी प्रकार मृत्तिका से घट-मुकुटादि कार्य आविर्भूत ही होते हैं, उत्पन्न नहीं। फूट या टूट जाने पर अपने कारण में तिरोभूत ही होते हैं, विनष्ट नहीं। अतः 'तन्तुषु उत्पद्यते पटः' 'तन्तुषु विनष्टः पटः' इत्यादि प्रतीति का विषय उत्पत्ति एवं विनाश का व्यवहार गौण है। "नासतो विद्यते भाव नाभावो विद्यते सतः" (अविद्यमान की सत्ता नहीं हो एवं विद्यमान की सत्ता नहीं हो एवं विद्यमान की असत्ता नहीं हो) इत्यादि भगवद्गीता के वचन से भी इस अर्थ की पुष्टि होती है। अतः उत्पत्ति बुद्धि या विनाशबुद्धि रूप दोनों हेतु कार्यकारण भेद का व्यभिचारी है।

(3) तीसरे अनुमान के प्रसंग में कथ्य है कि आधाराधेय भाव की प्रतीति परस्पर विभिन्न ही दो वस्तुओं में हो, यह नियम व्यभिचरित है। कारण कि अभिन्न वस्तु में भी औपाधिक भेद की कल्पना कर आधाराधेय भाव की प्रतीति 'इह वने तिलकाः' इत्यादि स्थल में होती है। तिलक वृक्षविशेष है, वन वृक्ष समूह है। समूह प्रत्येक से भिन्न नहीं है। अतः वृक्ष एवं वन भिन्न नहीं है। किन्तु वृक्षविशेष रूप तिलक एवं तदभिन्न वन इन दोनों में आधाराधेय भाव की प्रतीति होती है। अतः बुद्धिभेद (व्यपदेश्य भेद) रूप हेतु 'इह वने तिलकाः' इत्यादि स्थल में भेद के व्यभिचारी होने के कारण अभेदसाधक हेतु को सत्प्रतिपक्षित करने में समर्थ है।

(4) कार्य एवं कारण में भेद का साधक चौथा हेतु दिया गया है अर्थक्रिया का भेद। तत्प्रसंग में वक्तव्य है कि यह भी भेद का साधक नहीं हो सकता है। कारण कि एक ही वह्निरूप वस्तु से दाह, पाक, प्रकाशादि अनन्त अर्थक्रिया (कार्य) होती है। अतः यह हेतु भी भेद का व्यभिचारी ही हुआ।

(5) भेद का साधक पाँचवाँ हेतु भी कोई विशेष महत्त्वशाली नहीं है। कारण कि एक सेवक जिस प्रकार पथ प्रदर्शन रूप कार्य करने पर भी शिविका वाहन रूप कार्य नहीं कर सकता है, किन्तु वही सेवक जब

अन्य सेवकों के साथ सम्मिलित होता है तो वह शिविका वाहन रूप कार्य भी कर सकता है, उसी तरह एक (विश्लिष्ट) तन्तु सीवनादि कार्यक्षम होने पर भी यद्यपि आवरण रूप कार्य नहीं कर सकता है तथापि अन्य तन्तुओं के साथ विलक्षण संयोगापन्न होकर पटरूप से परिणत होने पर आवरणादि कार्य भी कर सकता है। इसमें कोई विरोध नहीं है। अतः यह हेतु भी भेद का व्यभिचारी ही हुआ।

इसलिये कार्य एवं कारण में अभेद साधक सभी अनुमान सर्वथा निर्दुष्ट हैं।

इस प्रकार कार्य एवं कारण में अभेद सिद्ध होने पर नैयायिकगण दूसरे प्रकार से सत्कार्यवाद पर प्रहार करते हैं कि कारणव्यापार से पूर्व में भी यदि कार्य विद्यमान ही रहे तो आविर्भाव रूप कार्य के प्रसंग में प्रष्टव्य है कि आविर्भाव कारणव्यापार से पहले सत् है या असत्? यदि आविर्भाव को कारण-व्यापार से पहले सत् मानेंगे तो कार्य सदा आविर्भूत ही रहेगा, तदर्थ कारणव्यापार की अपेक्षा नहीं। अतः कारणव्यापार व्यर्थ हो जायेगा। यदि आविर्भाव रूप कार्य कारणव्यापार से पहले असत् रहे तो 'कार्यं करणव्यापारात् प्रागपि सत्' यह प्रतिज्ञा व्याहत हो जाएगी। यदि पूर्व विद्यमान आविर्भाव का ही करणव्यापार से आविर्भावान्तर की कल्पना करेंगे तो अनवस्था दोष अनिवार्य हो जाएगा। अतः करणव्यापार से पहले भी कार्य सत् है यह प्रतिज्ञा असंगत है।

सिद्धान्ती इस आपत्ति का प्रतिबन्दी द्वारा खण्डन करते हैं-यह दोष दोनों को समान ही है, कारण, असत् की उत्पत्ति करणव्यापार से पहले सत् या असत्? यदि सत् तो करणव्यापार का प्रयोजन नहीं। यदि असत् तो करणव्यापार से उत्पत्ति की भी उत्पत्ति मानने से अनवस्था दोष है। अतः 'यश्चोभयोः समो दोषः' इत्यादि न्याय से उक्त विकल्प उद्भाव्य नहीं है।

इस दोष से उद्धृत होने के लिये असत्कार्यवादी कहते हैं कि घटादि कार्य के आद्य क्षण का सम्बन्ध ही है घटादि कार्य की उत्पत्ति। यह सम्बन्ध अनुयोगि स्वरूप है। अतः पट एवं पट की उत्पत्ति दोनों एक ही वस्तु है। यावत् पट की उत्पत्ति नहीं होती है तावत् पटाभिन्न उत्पत्ति की उत्पत्ति होती है। अतः असत् की उत्पत्ति के पक्ष में अनवस्था या करण

व्यापार का वैयर्थ्य इनमें एक भी दोष की आपत्ति नहीं है।

सिद्धान्ती इस पक्ष का खण्डन करते हैं कि पट एवं पट की उत्पत्ति दोनों एक नहीं हो सकते हैं। यदि सो होवे तो पट शब्द एवं पट की उत्पत्ति शब्द दोनों पर्याय (एकार्थवाचक) हुए। पर्याय दो शब्द का प्रयोग पुनरुक्ति है। अतः इस पक्ष में 'पटः उत्पद्यते' इत्यादि प्रयोग 'घटो घटः' इत्यादिवत् अनुपपन्न होगा। एवं 'पटो नश्यति' प्रयोग भी इस पक्ष में अनुपपन्न होगा, कारण कि उत्पत्ति एवं नाश परस्पर विरोधी हैं। 'पटः' इसका अर्थ हुआ 'उत्पद्यते।' तब 'पटो नश्यति' इस वाक्य का अर्थ हुआ 'उत्पद्यते'। तब 'पटो नश्यति' इस वाक्य का अर्थ हुआ 'उत्पत्तिर्नश्यति'। अतः 'पटो नश्यति' यह वाक्य 'वह्निरनुष्णः' इत्यादि वाक्यवत् बाधितविषयक होने के कारण अप्रामाणिक हो जायेगा। अतः पट एवं पट की उत्पत्ति दोनों एक नहीं हो सकते हैं।

असत्कार्यवादी उत्पत्ति का निर्वचन अन्य तीन प्रकार से करते हैं–

(1) कार्य अपने उपादान में समवाय सम्बन्ध से रहते हैं। अतः तन्तु रूप उपादान में पट का समवाय ही है पट की उत्पत्ति। (2) अथवा द्रव्य, गुण एवं कर्म में रहने वाली एक ही सत्ता नाम जाति का पट में समवाय ही है पट की उत्पत्ति। अर्थात् असत् द्रव्य, गुण एवं कर्म में सत्त्व का व्यवहार सत्ता जाति के सम्बन्ध से ही होता है। उत्पत्ति के अनन्तर ही असत् (और उत्पत्तिशील) वस्तु में सत्त्व का व्यवहार होता है। अतः पट में सत्ता का सम्बन्ध ही है पट की उत्पत्ति। किन्तु ये दोनों पक्ष 'पटः उत्पद्यते' 'पटो नश्यति' इन दोनों प्रयोगों के अनुपपत्तिवश अयुक्त हैं। क्योंकि समवाय को उसके स्वीकार करने वाले नित्य कहते हैं। नित्य की उत्पत्ति एवं विनाश दोनों असंगत हैं। एवं पूर्व से विद्यमान ही अनुयोगी एवं प्रतियोगी का ही सम्बन्ध होता है। अतः पूर्व से विद्यमान तन्तु पूर्व से अविद्यमान पट का समवाय हो भी नहीं सकता है। अतः असत्कार्यवादी को जिस प्रकार से पूर्वसिद्ध समवाय की अभिव्यक्ति के लिये करणव्यापार अपेक्षित होता है, उसी प्रकार हमें भी (सत्कार्यवादियों को भी) सत् ही पट की अभिव्यक्ति के लिये करणव्यापार अपेक्षित होता है। अतः सत्कार्यवाद में भी करण-व्यापार के वैयर्थ्य की आपत्ति

नहीं है। (3) कोई असत्कार्यवादी कहते हैं कि पटादिगत रूपादि गुण तो पूर्वसिद्ध नहीं है। कारणों का उन सबों के साथ सम्बन्ध ही है पट की उत्पत्ति। किन्तु यह बात भी असंगत है, कारण कि कारण है कारक विशेष। कारकत्व क्रिया सम्बन्धित्व रूप है, गुण क्रिया नहीं। अतः कारण क्रिया सम्बन्धी नहीं होने से कारक नहीं होगा। कारक नहीं होने से कारण नहीं होगा, क्योंकि विशेष सामान्यपूर्वक ही होता है।

अतः करणव्यापार से पहले भी पटादि कार्य सत् है, यही मत प्रामाणिक होने के कारण श्रेष्ठ है।

(10) प्रकृति के अस्तित्व के साधक अनुमान में सत्कार्यवाद की सिद्धि उपकारक है। अतः सत्कार्यवाद का समर्थन किया। किन्तु परम उद्देश्य के सहायक प्रकृति-पुरुष के विवेकज्ञान में प्रकृति के साधर्म्य-वैधर्म्य का ज्ञान परम अपेक्षित है। कारण, सो होने से ही पुरुष के साथ प्रकृति का भेद परिस्फुट होवेगा। अतः इस कारिका के द्वारा प्रकृति का साधर्म्य एवं वैधर्म्य कथित हुआ है-

हेतुमदनित्यमव्यापि, सक्रियमनेकमाश्रितं लिङ्गम्।
सावयवं परतन्त्रं व्यक्तं, विपरीतमव्यक्तम्॥10॥

संस्कृतटीका-

अन्वयः- हेतुमत्, अनित्यम्, अव्यापि, सक्रियम्, अनेकम्, आश्रितं लिङ्गम्, सावयवम्, परतन्त्रं व्यक्तम् (एतद्) विपरीतम् अव्यक्तम् (भवति)

संस्कृतव्याख्या- महान्, अहङ्कारः, एकादशेन्द्रियाणि, पञ्चतन्मात्राणि पञ्च महाभूतानि च अव्यक्तानि सन्ति। तच्च अव्यक्तं हेतुमत्, अनित्यम्, अव्यापकं, क्रियायुक्तम्, अनेकम्, आश्रितम्, लिङ्गम्, सावयवं, परतन्त्रञ्च भवति। अव्यक्ता प्रकृतिः अहेतुतमती, नित्या व्यापिका, अक्रिया, एका, अनाश्रिता, अलिङ्गा, निरवयवा, परतन्त्रा च भवति।

व्युत्पत्तिः- हेतुः अस्य अस्तीति हेतुमत्, न नित्यम् अनित्यम् न व्यापि इति अव्यापि, क्रिया सहितम् इति सक्रियम्, न एकमिति अनेकम्, लीनमर्थं गमयति इति लिङ्गम्, अवयवसहितमिति सावयवम् इति।

अनुवाद- सभी व्यक्त (1) हेतुमत्, (2) अनित्य, (3) अव्यापक,

(4) क्रियायुक्त, (5) अनेक, (6) आश्रित, (7) लिङ्ग (प्रधान का अनुमापक), (8) सावयव एवं (9) परतन्त्र हैं। अव्यक्त सब इससे विपरीत हैं, अर्थात् (1) अहेतुमत्, (2) नित्य, (3) व्यापक, (4) अक्रिय, (5) एक, (6) अनाश्रित (7) अलिङ्ग (अर्थात् प्रधान का अननुमापक, (8) निरवयव एवं (9) स्वतन्त्र हैं।

व्याख्या– महान्, अहङ्कार, पञ्चतन्मात्रा, एकादश इन्द्रिय एवं पञ्च महाभूत– इन 23 तत्त्वों का बोधक व्यक्त पद लक्ष्य का बोधक है। हेतुमत् प्रभृति 6 पद कथित व्यक्त पदार्थों के सात लक्षणों का बोधक है– (9) जिसके आविर्भाव में हेतु की अपेक्षा हो, फलतः जो कदाचित् आविर्भाव शील हो वह है व्यक्त। किस व्यक्त का आविर्भाव किससे होता है उसका निरूपण 'प्रकृतेर्महान्' इत्यादि (22) कारिका में कहा गया है। (2) व्यक्त अनित्य हैं, अर्थात् नाशशील या लयशील या तिरोभावी हैं। लय का कारण रहने पर वे सभी अपने-अपने कारण में लीन हो जाते हैं। 'लीङ् श्लेषणे' इस धातु से लय शब्द निष्पन्न हुआ है। अतः लय शब्द का अर्थ संश्लेष ही निष्पन्न हुआ है। अतः लय शब्द का अर्थ संश्लेष ही है, उच्छेद नहीं। यही लय या प्रलय नाश शब्द से भी व्यवहृत होता है। (3) व्यक्त अव्यापी अर्थात् असर्वगत है। कहने का तात्पर्य है कि कार्य कारण से व्याप्त रहता है, कारण कार्य से व्याप्त नहीं रहता है। सभी व्यक्त कार्य हैं। अतः व्यक्त अपने-अपने कारण में व्याप्त नहीं ही रहेगा। इसलिये कोई कार्य सर्वगत नहीं हो सकता है। अतः व्यक्त अव्यापी हैं। (4) व्यक्त पदार्थ सक्रिय अर्थात् उत्क्षेपणादि क्रियायुक्त हैं। घटादि व्यक्त पदार्थों का सक्रियत्व प्रत्यक्षसिद्ध ही है। महदादि व्यक्तपदार्थ भी बिना क्रिया से एक शरीर से दूसरे शरीर में प्रवेश नहीं कर सकते हैं। अतः महदादि व्यक्त भी सक्रिय हैं। (5) प्रत्येक व्यक्त पदार्थ अनेक हैं। घट, शरीर आदि व्यक्त पदार्थों का अनेकत्व तो प्रत्यक्षसिद्ध ही है। किन्तु बुद्ध्यादि व्यक्त पदार्थ भी प्रतिपुरुष भिन्न हैं ही। सभी पुरुष में एक ही बुद्ध्यहंकारादि मानने से एक पुरुष से गृहीत घटादि का ग्रहण पुरुषान्तर को विना स्वकीय चक्षुरादिक व्यापार से भी होने लगेगा। परन्तु सो अस्वाभाविक होने से अनिष्ट है। अतः बुद्ध्यादि भी प्रत्येक अनेक हैं। इसलिये सभी व्यक्त

अनेक हैं। (6) महदादि सभी व्यक्त पदार्थों का छठा साधर्म्य है आश्रितत्व। अर्थात् सभी व्यक्त कार्य हैं। अतः सभी व्यक्तों का कोई कारण है। कार्य कारण में आश्रित रहता है। प्रकृति का कोई कारण नहीं है, इसलिये वह कहीं पर आश्रित नहीं है। यद्यपि इस शास्त्र में कार्य एवं कारण अभिन्न माना गया है एवं आश्रयाश्रयिभाव विभिन्न दो वस्तु में होता है तथापि 'इह वने तिलकाः' इत्यादि स्थल के समान अभिन्न में भी भेद की कल्पना कर आश्रयाश्रयिभाव की उपपत्ति समझनी चाहिए। (7) व्यक्त पदार्थों का सातवाँ साधर्म्य लिङ्गत्व से प्रधानानुमापक लिङ्गत्व ही समझना है। सो नहीं मानने पर अव्यक्त (प्रकृति) में यह साधर्म्य (लक्षण अव्याप्त हो जायेगा। हेतु यह कि प्रकृति भी तो पुरुष का अनुमापक लिङ्ग है ही। जैसे 'भेदानां परिमाणात्' (का. 15) इत्यादि से व्यक्त में प्रधान का ज्ञापक लिङ्गत्व कहा है। उसी तरह "संघातपरार्थत्वात्" (का. 17) से अव्यक्त में पुरुष का ज्ञापकत्व कहा गया है। (8) सभी व्यक्त सावयव हैं। अवयव (अवयवनम्=अवयव; यु मिश्रणामिश्रणयोः, इससे भावल्युट् प्रत्यय से निष्पन्न) शब्द का अर्थ है परस्पर संश्लेष, मिश्रण या संयोग। फलतः इस अवयव शब्द का अर्थ हुआ संयोग। 'तेन सह वर्तते तत् सावयवम्' इस व्युत्पत्ति के अनुसार संयोग-विशिष्ट हुआ सावयव शब्द का अर्थ। अप्राप्तिपूर्व प्राप्त संयोग है। पृथिवी जलादि का परस्पर संयोग प्रसिद्ध ही है। प्रकृति को बुद्धि का संयोग नहीं है, क्योंकि प्रकृति कारण है, बुद्धि कार्य है। कार्य एवं कारण का अभेद सम्बन्ध है। यद्यपि सत्त्व, रज एवं तम में सतत परस्पर संयोग रहता ही है, तथापि सत्त्वादि तीनों गुणों में कभी अप्राप्ति नहीं रहती है। इसलिये वह संयोग अप्राप्तिपूर्वक नहीं है। अतः इस प्रकार भी प्रकृति में कथित सावयवत्व अतिव्याप्त नहीं है। (9) सभी व्यक्त परतन्त्र हैं। वृक्षलतादि से पुष्पादि कार्य की उत्पत्ति या आविर्भाव में, बीज से अंकुरादि कार्य के आविर्भाव में रसादिद्वारा पृथिवी का 'आपूर' अर्थात् साहाय्य अपेक्षित होता है। पृथिवीरस के साहाय्य के विना वे सब अपने अपना कार्य नहीं कर सकते हैं। इसी प्रकार बुद्ध्यादि भी अपना कार्य अहंकारादि के उत्पादन में अपना मूलकारण प्रकृति के आपूर की अपेक्षा रखते हैं। अतः सभी व्यक्त अपने-अपने कार्य के उत्पादन में मूलकारण- परतन्त्र हैं। प्रकृति

का कोई कारण ही नहीं है, इसलिये बुद्ध्यादि के उत्पादन में उसको किसी की अपेक्षा नहीं है। अतः अव्यक्त (प्रकृति) स्वतन्त्र है।

अव्यक्त का साधर्म्य इनसे विपरीत समझना चाहिए। अर्थात् अहेतुमत्व, नित्यत्व, व्यापित्व, निष्क्रियत्व, एकत्व, अनाश्रितत्व, अलिङ्गत्व, अनवयत्व एवं स्वातन्त्र्य– ये नौ अव्यक्त में अवृत्तित्व उपपादित हो चुका है। उसी से व्यक्त साधर्म्य के विपरीत अहेतुमत्त्वादि अव्यक्तसाधर्म्यों का अव्यक्तवृत्तित्व उपपादित हो गया।

(11) व्यक्त एवं अव्यक्त के असाधारण धर्मों का उपपादन कथित दसवीं कारिका से करके इस कारिका में व्यक्त एवं अव्यक्त दोनों में रहने वाले (और पुरुष में नहीं रहने वाले) साधारण धर्मों का उपपादन किया गया है–

त्रिगुणमविवेकि विषयः, सामान्यमचेतनं प्रसवधर्मि।
व्यक्तं तथा प्रधानं, तद्विपरीतस्तथा च पुमान्॥11॥

संस्कृतटीका

सं.व्याख्या– महदादिव्यक्तपदार्थः, अव्यक्तम् (प्रकृति) च त्रिगुणम्, अविवेकी, विषयः, सामान्यम्, अचेतनम् प्रसवधर्मी च भवतः। एतद् विपरीतः पुरुषः अत्रिगुणः, विवेकी, अविषयः, असामान्यम्, चेतनः अप्रसवधर्मी च भवति। वस्तुतः महान् अहङ्कारः, चक्षुः घ्राणं, रसनम्, श्रोत्रं, त्वक् च, वाक्, पाणी, पादः पायुः उपस्थम्, मनः, शब्दतन्मात्रा, स्पर्शतन्मात्रा, रूपतन्मात्रा, रसतन्मात्रा, गन्धतन्मात्रा, पृथिवी, जलं, तेजः, वायुः, आकाशञ्च मूलप्रकृतिः एते व्यक्ताव्यक्ते स्तः। अनयोः साधर्म्यञ्च त्रिगुणत्वम् अविवेकित्वम्, विषयत्वम्, सामान्यत्वम्, अचेतनत्वम्, प्रसव-धर्मित्वञ्च भवति। पुरुषाणां साधर्म्याणि तु अत्रिगुणत्वम्, विवेकित्वम् अविषयत्वम्, असामान्यत्वम्, चेतनत्वम्, अप्रसवधर्मित्वम् च भवन्ति।

व्युत्पत्तिः– त्रयाणां गुणानां समाहारः त्रिगुणं वा त्रयो गुणा यस्य इति। न विवेको अस्यास्तीति अविवेकी, प्रसवश्चासौ धर्मः इति प्रसवध र्मः तद् अस्यास्तीति प्रसवधर्मी।

अनुवाद– महदादि व्यक्त पदार्थ एवं अव्यक्त (प्रकृति) (1) त्रिगुण, (2) अविवेकी, (3) विषय, (4) सामान्य, (5) अचेतन एवं

(6) प्रसवधर्मी हैं। पुरुष इन सबों से विपरीत (1) अत्रिगुण, (2) विवेकी, (3) अविषय, (4) असामान्य, (5) चेतन एवं (6) अप्रसवधर्मी है।

व्याख्या– किसी वस्तु के तत्त्व को समझने के लिये उस वस्तु का साधर्म्य एवं वैधर्म्य भी समझना आवश्यक है। घट पृथिवी ही है– यह समझने के लिये घट में पृथिवी का साधर्म्य गन्ध है; जल का साधर्म्य शीतस्पर्श नहीं है, यह समझना आवश्यक है। इसी प्रकार से प्रकृति, प्रकृतिकार्यसंघात एवं पुरुष इनके तत्त्वज्ञान के लिये इन सबों के साधर्म्य-वैधर्म्य का ज्ञान आवश्यक है। व्यक्त (प्रकृति का कार्यसंघात) एवं अव्यक्त के तत्त्वज्ञानार्थ उन दोनों के साधर्म्य-वैधर्म्य का निरूपण कर प्रकृति-पुरुष-विवेक-साक्षात्कार के हेतु व्यक्ताव्यक्त से भिन्नता पुरुष में सुस्पष्ट कर देखने के लिये व्यक्ताव्यक्त का साधर्म्य एवं पुरुषवैधर्म्य इस कारिका द्वारा प्रतिपादित हुआ है।

(1) व्यक्ताव्यक्त का प्रथम साधर्म्य एवं पुरुष का प्रथम वैधर्म्य बोधक पद है–त्रिगुणम्। 'त्रयो गुणाः (सुख-दुःख-मोहाः) अस्य तत् त्रिगुणम्' इस प्रकार से निष्पन्न अर्शादि अच्प्रत्ययान्त त्रिगुण शब्द का अर्थ हुआ सुख, दुःख एवं मोह रूप तीनों गुणों का आश्रय। महदादि व्यक्त एवं अव्यक्त– ये सब सुख, दुःख एवं मोह का आश्रय है। या सुखदुःखमोहाश्रयत्व व्यक्ताव्यक्त का साधर्म्य एवं पुरुष का वैधर्म्य हुआ। पुरुष तद्विपरीत = त्रिगुण के विपरीत अत्रिगुण है। अर्थात् सुख-दुःख-मोह का अनाश्रयत्व पुरुष का साधर्म्य एवं व्यक्ताव्यक्त का वैधर्म्य हुआ। इसी प्रकार से आगे भी परस्पर साधर्म्य-वैधर्म्य की व्यवस्था समझनी चाहिए। सुख-दुःख-मोह को व्यक्ताव्यक्त का धर्म कह देने से सुखादि आत्मा का धर्म है– ऐसा नैयायिकों का मत खण्डित हो गया।

(2) व्यक्ताव्यक्त का दूसरा साधर्म्य अविवेकित्व है। इसमें विवेक है पृथग्भवन, 'तन्न विद्यते यस्य' इस बहुव्रीहि समास के बल से अविवेकित्व हुआ प्रधानाभिन्नत्व। अव्यक्त तो प्रधान ही है। महदादि व्यक्त भी प्रधान का कार्य होने के कारण प्रधानाभिन्न है। अतः अविवेकित्व व्यक्ताव्यक्त का साधर्म्य हुआ। पुरुष प्रधान से सर्वथा भिन्न

है। अतः अविवेकित्व उसका वैधर्म्य हुआ। अथवा अविवेकित्व हुआ सम्भूयकारित्व, अर्थात् पारस्परिक सहयोग से कार्य करने का शील। व्यक्त या अव्यक्त में कोई ऐसा नहीं है जो अकेला स्वतन्त्र होकर कार्य कर सके। पुरुष तो कारण ही नहीं है, अतः न तो स्वतन्त्र होकर कुछ करता है और न परतन्त्र होकर। अतः दूसरे प्रकार का भी अविवेकित्व पुरुष का वैधर्म्य हुआ।

(3) योगाचार (बौद्ध विशेष) का मत है कि विज्ञान से अतिरिक्त कोई वस्तु नहीं है। सभी वस्तु विज्ञान का ही आकारविशेष है। अतः सुख-दुःखादि (यदि होवे तो) विज्ञान का ही धर्म हो सकता है। विज्ञान से भिन्न कोई वस्तु है ही नहीं। अतः सुख-दुःख-मोह स्वरूप त्रिगुणात्मक अन्तःकरणादि या घटादि वस्तु नहीं रहने के कारण त्रिगुणत्वरूप व्यक्ताव्यक्त का साधर्म्यकथन असंगत है। इसी आक्षेप का खण्डन करने के लिये विज्ञान से अतिरिक्त महदादि वस्तु का सत्ता-सूचक विषयत्वरूप तीसरा साधन व्यक्ताव्यक्त का कहा गया है। अर्थात् व्यक्ताव्यक्त ज्ञान का विषय है, ज्ञान नहीं। घटादि वस्तु का विज्ञानभिन्नत्व पाँचवीं कारिका की व्याख्या में कह चुका हूँ। विषयाकार से परिणत अन्तःकरण ही है ज्ञान। पुरुष आकारशून्य एवं अपरिणामी है। अतः किसी आकार से परिणत नहीं हो सकता है, इसलिये विषयत्व पुरुष का वैधर्म्य हुआ।

(4) घटादि विषय में विज्ञानभिन्नत्वसूचक ही व्यक्ताव्यक्त का सामान्य साधर्म्य भी है। सामान्यत्व है अनेक-पुरुषगृहीतत्व। अभिप्राय है कि घटादि वस्तु यदि विज्ञान रूप रहे तो एक पुरुष से गृहीत घटादि दूसरे पुरुष से गृहीत नहीं होता। कारण है कि पुरुषभेद से ज्ञान भिन्न-भिन्न है। अतः तत्त्वज्ञान का विषय भी अपने भासक ज्ञान से अभिन्न होने के कारण भिन्न-भिन्न होगा। अतः एक व्यक्ति के ज्ञान का प्रत्यक्ष जैसे दूसरे को नहीं होता है, वैसे ही तद्व्यक्ति के ज्ञान से अभिन्न तत्तद्व्यक्ति से गृहीत घटादि का भी प्रत्यक्ष दूसरे को नहीं होगा। किन्तु नृत्यकलाकुशला नर्तकी को देखकर या उसके विलक्षण भ्रूभंग एवं अङ्गसंचालन को देखकर एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति से परस्पर प्रशंसा करता हुआ देखा जाता है। इसलिये घटादि विषय सामान्य अर्थात् अनेक पुरुष से गृहीत होने के कारण ज्ञानरूप नहीं है। अतः अनेक पुरुष से

गृहीतत्व रूप साधर्म्य व्यक्ताव्यक्त का उचित ही है। एवं एक आत्मा का दूसरे को प्रत्यक्ष नहीं होता है, इसलिये आत्मा अनेकपुरुषगृहीत अर्थात् सामान्य नहीं हुआ। अतः सामान्यत्व पुरुष का वैधर्म्य हुआ।

(5) व्यक्ताव्यक्त अचेतन है। अतः अचेतनत्व व्यक्ताव्यक्त का साधर्म्य है। पुरुष चेतन है, अतः अचेतनत्व पुरुष का वैधर्म्य हुआ।

(6) व्यक्ताव्यक्त प्रसवधर्मी है। प्रकृति (व्यक्त) एवं प्रकृति के कार्यसंघात इस शास्त्र के सिद्धान्त से (पुरुष को) छोड़कर) सभी वस्तु प्रतिक्षण अपने-अपने कार्य के आविर्भावक हैं। कारण का परिणाम ही कार्य है। परिणाम दो प्रकार का है– (1) सरूप परिणाम एवं (2) विरूप परिणाम। कपाल का घटाकार में परिणाम है विरूप परिणाम। घट का भी अग्रिम क्षण में घटाकार से परिणाम होता है। यह है घट का सरूप परिणाम। प्रलयकाल में भी प्रकृति अपने से विसदृश महदादि रूप से परिणत नहीं होती है। इसलिये आगे विश्वसंघात की रचना स्थगित हो जाती है। पहले के वस्तु अपने-अपने कारण में लीन होते हुए प्रकृति में लीन हो जाते हैं। आगे प्रकृति का विरूप परिणाम नहीं होता है। सुतराम्, जिस काल में प्रकृति का सरूप परिणाम होता है, विरूप परिणाम नहीं होता है, वही हुआ प्रलयकाल। कहने का तात्पर्य है कि व्यक्त एवं अव्यक्त में कार्यजनकत्वरूप प्रसवधर्मित्व का कभी भी अभाव नहीं होता है। अतएव प्रसवधर्म के नियत सम्बन्ध रूप नित्यसम्बन्ध को छोड़कर यदि प्रसवधर्म के किसी प्रकार के सम्बन्ध का ही बोध इष्ट रहता तो 'प्रसवः धर्मो यस्य' इस बहुव्रीहि समास से निष्पन्न प्रसवधर्म शब्द का प्रयोग हो सकता था।

यद्यपि "तद्विपरीतस्तथा च पुमान्"– यह वाक्य आपाततः असंगत जान पड़ता है, कारण, पुरुष में प्रकृति (अव्यक्त) का अहेतुमत्त्वादि साधर्म्य एवं (महदादिव्यक्त का) अनेकत्वादि रूप साधर्म्य दोनों है, इसलिये पुरुष व्यक्ताव्यक्त से सर्वथा विपरीत नहीं है। किन्तु पुरुष में व्यक्ताव्यक्त का सर्वथा वैपरीत्य विवक्षित ही नहीं है। उक्त वाक्य का इतना ही अर्थ है कि व्यक्ताव्यक्त का कथित त्रिगुणत्वादि साधर्म्य पुरुष में नहीं है। अतएव उक्त वाक्य में 'अपि' अर्थ का 'च' निपात है।

अर्थात् पुरुष में यद्यपि अव्यक्त का अहेतुमत्त्वादि साधर्म्य एवं व्यक्त का अनेकत्वादि साधर्म्य भी है तथापि पुरुष में जिस हेतु व्यक्ताव्यक्त का अत्रिगुणत्वादि रूप वैधर्म्य भी है, अतः पुरुष व्यक्ताव्यक्त का विपरीत भी है। अतः कोई असामंजस्य नहीं है।

(12) त्रिगुणत्व व्यक्त एवं अव्यक्त का साधर्म्य है सो समझा, किन्तु जिज्ञासा रही कि वे तीनों कौन-कौन गुण हैं, एवं उनका लक्षण क्या है? इन्हीं दोनों जिज्ञासाओं का समाधान इस कारिका में किया गया है-

प्रीत्यप्रीति-विषादात्मकाः प्रकाश-प्रवृत्तिनियमार्थाः।
अन्योन्याभिभवाश्रय-जनन-मिथुनवृत्तयश्च गुणाः॥12॥

संस्कृतटीका-

अन्वयः- प्रीति-अप्रीति-विषादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्ति-नियमार्थाः, अन्योऽन्य अभिभव-आश्रयजननमिथुनवृत्तयः च गुणाः (भवन्ति)।

सं.व्याख्या- त्रयः गुणाः भवन्ति सत्त्वं, रजः तमश्च। अत्र सत्त्वं प्रीत्यात्मको गुणः अस्ति। रजोगुणः अप्रीत्यात्मकः तमश्च विषादात्मको भवति। सत्त्वगुणः प्रकाशार्थकः, रजोगुणः प्रवृत्त्यर्थकः तमोगुणः नियमार्थकश्च भवति। परस्परमन्योन्यमभिभवं कृत्वा अन्यतमः गुणः स्वकार्यं सम्पादयति तत्र अन्यौ द्वौ गुणौ सहायकौ भवतः। कश्चन गुणः कमपि गुणं न त्यजति इति। वस्तुतः सत्त्वगुणः सुखात्मको भवति रजोगुणः दुःखात्मकः तमोगुणः मोहात्मकश्च भवति। कस्यापि वस्तुनः सत्त्वगुणः प्रकाशनं करोति रजो गुणः प्रवृत्तिं सम्पादयति तमोगुणः नियमनञ्च करोति परस्परमभिभूय परस्परमाश्रित्य मिथुनवृत्तिञ्चाश्रित्य स्वस्वकार्यं जनयन्ति गुणाः इति।

व्युत्पत्तिः- प्रीतिश्च अप्रीतिश्च विषादश्च इति प्रीत्यप्रीति-विषादाः तदात्मकाः प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः। प्रकाशश्च प्रवृत्तिश्च नियमश्च इति प्रकाशप्रवृत्तिनियमाः तदर्थाः इति प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः। अन्योन्याभिभववृत्तयः अन्योन्याश्रयवृत्तयः, जननवृत्तयश्च अन्योन्यमिथुनवृत्तयश्च गुणाः भवन्ति।

अनुवाद- गुण तीन प्रकार का है- सत्त्व, रज एवं तम। इनमें सत्त्व प्रीत्यात्मक, रज अप्रीत्यात्मक एवं तम विषादात्मक है। एवं तीनों क्रमशः प्रकाशार्थक, प्रवृत्त्यर्थक एवं नियमार्थक हैं। परस्पर तीनों को

अभिभूत करते हैं। तीनों में प्रत्येक अपने-अपने कार्य शेष दोनों गुणों के साहाय्य से ही करते हैं। कोई गुण किसी गुण को छोड़कर नहीं रहते हैं।

व्याख्या– प्रकृत में त्रिगुण शब्द घटक गुण शब्द वैशेषिक दर्शन में प्रसिद्ध रूप-रसादि का बोधक नहीं है, किन्तु परार्थ का बोधक है। अर्थात् जैसे राजा का कर्म-निर्वाहक अमात्य प्रभृति अपने से भिन्न (पर) राजा के प्रयोजन का सम्पादक होने से राजा का गुण कहलाता है, वैसे ही सत्त्व, रज और तम अपने से पर (भिन्न) पुरुष के भोगापवर्ग रूप अर्थ (प्रयोजन) का सम्पादक होने से पुरुष के गुण हैं। अतः सत्त्वादि केवल गुण भी कहलाते हैं।

लक्षणवाक्य में लक्ष्यबोधक पद का भी रहना आवश्यक है। कारिका में तीनों गुणों के प्रीत्यात्मकत्वादि लक्षणबोधक पदों के रहने पर भी लक्ष्यबोधक पद नहीं रहना ग्रन्थकार की न्यूनता का परिचायक है। इस न्यूनता के परिहारार्थ अग्रिम "सत्त्वं लघु" इत्यादि कारिका से सत्त्वादि पदों का अनुकर्ष आवश्यक है। अर्थात् अग्रिम कारिका में कथित सत्त्वादि पद ही इस लक्षणवाक्य का लक्ष्यबोधक पद है। तीनों लक्ष्य-बोधक पदों का यथाक्रम से तीनों लक्षणवाक्यों में क्रमशः पाठ समझना है। आगे के वाक्य में पठित पद का पीछे के वाक्य में पाठ अनुकर्ष है। अथवा तन्त्र-युक्ति से इस न्यूनता का परिहार हो सकता है। तन्त्र हुआ शास्त्र, उसकी जो युक्ति। कहने का तात्पर्य है कि सांख्यशास्त्र में गुणशब्द से सत्त्वादित्रय ही अभिप्रेत है, इस संकेत विशेष से कारिका का 'गुणाः' यही पद लक्ष्यबोधक है। गुणशब्द का अर्थ सत्त्वादित्रय यथाक्रम ही तीनों लक्षणवाक्यों में अन्वित होगा। फलतः प्रीति हुई सुख, तदात्मक है रजोगुण। विषाद है मोह, तदात्मक है तमोगुण। सत्त्वादि तीनों गुणों का प्रीत्यात्मकत्वादि स्वभाव उपलक्षण है। अतः प्रीति ही सत्त्व का धर्म नहीं है, किन्तु अनुकम्पा, आर्जव, मार्दव, लज्जा, सन्तोष, विवेक, क्षमा प्रभृति सभी उदात्त वृत्ति सत्त्वगुण का ही स्वभाव है। एवं अप्रीति से अतिरिक्त मान, मद, मात्सर्य प्रभृति वृत्तियाँ भी रजोगुण का धर्म है। मोह के ही समान वंचन, कार्पण्य, कौटिल्य, अज्ञान प्रभृति सभी निन्दनीय वृत्ति तमोगुण का स्वभाव है।

अर्थात् पुरुष में यद्यपि अव्यक्त का अहेतुमत्त्वादि साधर्म्य एवं व्यक्त का अनेकत्वादि साधर्म्य भी है तथापि पुरुष में जिस हेतु व्यक्ताव्यक्त का अत्रिगुणत्वादि रूप वैधर्म्य भी है, अतः पुरुष व्यक्ताव्यक्त का विपरीत भी है। अतः कोई असामंजस्य नहीं है।

(12) त्रिगुणत्व व्यक्त एवं अव्यक्त का साधर्म्य है सो समझा, किन्तु जिज्ञासा रही कि वे तीनों कौन-कौन गुण हैं, एवं उनका लक्षण क्या है? इन्हीं दोनों जिज्ञासाओं का समाधान इस कारिका में किया गया है–

प्रीत्यप्रीति-विषादात्मकाः प्रकाश-प्रवृत्तिनियमार्थाः।
अन्योन्याभिभवाश्रय-जनन-मिथुनवृत्तयश्च गुणाः॥12॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– प्रीति-अप्रीति-विषादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्ति-नियमार्थाः, अन्योऽन्य अभिभव-आश्रयजननमिथुनवृत्तयः च गुणाः (भवन्ति)।

सं.व्याख्या– त्रयः गुणाः भवन्ति सत्त्वं, रजः तमश्च। अत्र सत्त्वं प्रीत्यात्मको गुणः अस्ति। रजोगुणः अप्रीत्यात्मकः तमश्च विषादात्मको भवति। सत्त्वगुणः प्रकाशार्थकः, रजोगुणः प्रवृत्त्यर्थकः तमोगुणः नियमार्थकश्च भवति। परस्परमन्योन्यमभिभवं कृत्वा अन्यतमः गुणः स्वकार्यं सम्पादयति तत्र अन्यौ द्वौ गुणौ सहायकौ भवतः। कश्चन गुणः कमपि गुणं न त्यजति इति। वस्तुतः सत्त्वगुणः सुखात्मको भवति रजोगुणः दुःखात्मकः तमोगुणः मोहात्मकश्च भवति। कस्यापि वस्तुनः सत्त्वगुणः प्रकाशनं करोति रजो गुणः प्रवृत्तिं सम्पादयति तमोगुणः नियमनञ्च करोति परस्परमभिभूय परस्परमाश्रित्य मिथुनवृत्तिञ्चाश्रित्य स्वस्वकार्यं जनयन्ति गुणाः इति।

व्युत्पत्तिः– प्रीतिश्च अप्रीतिश्च विषादश्च इति प्रीत्यप्रीति-विषादाः तदात्मकाः प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः। प्रकाशश्च प्रवृत्तिश्च नियमश्च इति प्रकाशप्रवृत्तिनियमाः तदर्थाः इति प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः। अन्योन्याभिभववृत्तयः अन्योन्याश्रयवृत्तयः, जननवृत्तयश्च अन्योन्यमिथुनवृत्तयश्च गुणाः भवन्ति।

अनुवाद– गुण तीन प्रकार का है– सत्त्व, रज एवं तम। इनमें सत्त्व प्रीत्यात्मक, रज अप्रीत्यात्मक एवं तम विषादात्मक है। एवं तीनों क्रमशः प्रकाशार्थक, प्रवृत्त्यर्थक एवं नियमार्थक हैं। परस्पर तीनों को

अभिभूत करते हैं। तीनों में प्रत्येक अपने-अपने कार्य शेष दोनों गुणों के साहाय्य से ही करते हैं। कोई गुण किसी गुण को छोड़कर नहीं रहते हैं।

व्याख्या– प्रकृत में त्रिगुण शब्द घटक गुण शब्द वैशेषिक दर्शन में प्रसिद्ध रूप-रसादि का बोधक नहीं है, किन्तु परार्थ का बोधक है। अर्थात् जैसे राजा का कर्म-निर्वाहक अमात्य प्रभृति अपने से भिन्न (पर) राजा के प्रयोजन का सम्पादक होने से राजा का गुण कहलाता है, वैसे ही सत्त्व, रज और तम अपने से पर (भिन्न) पुरुष के भोगापवर्ग रूप अर्थ (प्रयोजन) का सम्पादक होने से पुरुष के गुण हैं। अतः सत्त्वादि केवल गुण भी कहलाते हैं।

लक्षणवाक्य में लक्ष्यबोधक पद का भी रहना आवश्यक है। कारिका में तीनों गुणों के प्रीत्यात्मकत्वादि लक्षणबोधक पदों के रहने पर भी लक्ष्यबोधक पद नहीं रहना ग्रन्थकार की न्यूनता का परिचायक है। इस न्यूनता के परिहारार्थ अग्रिम "सत्त्वं लघु" इत्यादि कारिका से सत्त्वादि पदों का अनुकर्ष आवश्यक है। अर्थात् अग्रिम कारिका में कथित सत्त्वादि पद ही इस लक्षणवाक्य का लक्ष्यबोधक पद है। तीनों लक्ष्य-बोधक पदों का यथाक्रम से तीनों लक्षणवाक्यों में क्रमशः पाठ समझना है। आगे के वाक्य में पठित पद का पीछे के वाक्य में पाठ अनुकर्ष है। अथवा तन्त्र-युक्ति से इस न्यूनता का परिहार हो सकता है। तन्त्र हुआ शास्त्र, उसकी जो युक्ति। कहने का तात्पर्य है कि सांख्यशास्त्र में गुणशब्द से सत्त्वादित्रय ही अभिप्रेत है, इस संकेत विशेष से कारिका का 'गुणाः' यही पद लक्ष्यबोधक है। गुणशब्द का अर्थ सत्त्वादित्रय यथाक्रम ही तीनों लक्षणवाक्यों में अन्वित होगा। फलतः प्रीति हुई सुख, तदात्मक है रजोगुण। विषाद है मोह, तदात्मक है तमोगुण। सत्त्वादि तीनों गुणों का प्रीत्यात्मकत्वादि स्वभाव उपलक्षण है। अतः प्रीति ही सत्त्व का धर्म नहीं है, किन्तु अनुकम्पा, आर्जव, मार्दव, लज्जा, सन्तोष, विवेक, क्षमा प्रभृति सभी उदात्त वृत्ति सत्त्वगुण का ही स्वभाव है। एवं अप्रीति से अतिरिक्त मान, मद, मात्सर्य प्रभृति वृत्तियाँ भी रजोगुण का धर्म है। मोह के ही समान वंचन, कार्पण्य, कौटिल्य, अज्ञान प्रभृति सभी निन्दनीय वृत्ति तमोगुण का स्वभाव है।

किसी का मत है कि जैसे तेज का अभाव अन्धकार है, वैसे ही सुख का अभाव दुःख एवं दुःख का अभाव सुख है। सुख-दुःख नाम का कोई स्वतन्त्र भाव पदार्थ नहीं है। इसी मत के खण्डन करने के लिये कारिका में आत्मशब्द का उपादान है। अतः रजोगुण का स्वरूपबोधक अप्रीति शब्द का नञ् अभावार्थक नहीं है, विरोध्यर्थक है, जैसे- असुर, अधर्म प्रभृति शब्द का नञ्। तदनुसार अप्रीतिशब्द का अर्थ प्रीति का अर्थ प्रीति का अभाव नहीं है, किन्तु प्रीति का विरोधी वृत्तिविशेष है अप्रीति, जिसका दूसरा नाम है दुःख। अतः सुख एवं दुःख दोनों स्वतन्त्र दो भाव हैं। सो नहीं मानकर सुख के अभाव को दुःख एवं दुःख के अभाव को सुख मानने पर पहला दोष तो अनुभव का विरोध आपन्न होगा, कारण कि सुख एवं दुःख भाव रूप में ही अनुभवसिद्ध हैं, अभावरूप में नहीं। अतः दोनों परस्पराभाव रूप नहीं हो सकते हैं। दूसरा दोष इसमें है कि दोनों इस प्रकार से सुख एवं दुःख दोनों के लक्षण अनुपपन्न होने से दोनों की सत्ता ही हट जायेगी। सुख को दुःखाभाव कहा है। अभाव के ज्ञान में प्रतियोगि-ज्ञान की अपेक्षा है। अतः दुःखाभाव रूप सुख के ज्ञान में दुःख का ज्ञान अपेक्षित होगा, किन्तु दुःख तो सुखाभाव से अतिरिक्त कोई वस्तु नहीं है एवं सुखाभाव ज्ञान में सुखज्ञान अपेक्षित है। फलतः सुख के ज्ञान में सुख के ज्ञान की अपेक्षा हुई। इसी प्रकार से दुःख के भी ज्ञान में दुःख के ज्ञान की अपेक्षा होगी। अतः दोनों का परस्पराभाव रूप लक्षण अन्योन्याश्रयदोषग्रस्त होने से लक्षण ही नहीं हो सकता है। अतः सुख एवं दुःख स्वतन्त्र दो भाव पदार्थ हैं।

"प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः" इस वाक्य से प्रकाश, प्रवृत्ति एवं नियम इन तीनों का क्रमशः सत्त्व, रज एवं तम में अन्वय है। प्रस्तुत वाक्यगत अर्थ शब्द प्रयोजन का बोधक है। प्रकाशादि तीनों को क्रमशः सत्त्वादि तीनों में अन्वय है। अतः सत्त्व हुआ प्रकाशप्रयोजनक, रज हुआ प्रवृत्तिप्रयोजनक और तम हुआ नियमप्रयोजनक। प्रस्तुत प्रकाश शब्द का अर्थ है ज्ञान रूप आलोक। प्रवृत्ति शब्द यत्न या चालन का बोधक है। नियम शब्द से कथित प्रकाश एवं प्रवृत्ति के अयथोत्पत्ति का प्रतिबन्ध इष्ट है। कहने का तात्पर्य है कि प्रकाश-स्वभाव के सत्त्वगुण में प्रवृत्ति

का सामर्थ्य अपना नहीं है, इसलिये सत्त्वगुण से ज्ञानोत्पादादि कार्य में उसे प्रवृत्ति स्वभावक रजोगुण की अपेक्षा होती है। किन्तु सत्त्वगुण की लघुता भी एक गुण है, अतः रजोगुण द्वारा एक बार कार्य में प्रवृत्त होने पर बराबर प्रकाशादि कार्य होते ही रहेंगे। इसलिये नियमन करने के लिये तमोगुण की अपेक्षा होती है। अतः कर्माशय के अनुसार जितनी ही वृत्ति अपेक्षित होगी उतना ही तमोगुण सत्त्व को प्रवृत्त होने देगा। उससे अधिक प्रवृत्ति को तमोगुण प्रतिरुद्ध कर देगा। उससे अधिक प्रवृत्ति को तमोगुण प्रतिरुद्ध कर देगा। यही प्रतिरोध रूप नियम तमोगुण का स्वरूप या प्रयोजन है।

सत्त्वादि तीनों गुण अन्योन्याभिभववृत्तिक हैं। अर्थात् भोक्ता के अदृष्टवश एक गुण अपने कार्योन्मुखत्व से शेष दोनों के कार्योन्मुखत्व से शेष दोनों के कार्योन्मुखत्व को अभिभूत कर देता है। अतः एक गुण की चरितार्थता दशा में शेष दोनों गुण अपने-अपने असाधारण कार्य में अक्षम हो जाते हैं। सुखोत्पत्ति का अदृष्ट जब फलोन्मुख होगा तब रजोगुण एवं तमोगुण दोनों को सत्त्वगुण अभिभूत कर देता है, रज एव तम के कार्य दुःख एवं मोह को रोक देता है। तब सत्त्वगुण निर्बाध होकर शान्ता वृत्ति को धारण कर सुखादि रूप से परिणत होगा। इसी प्रकार से रजोगुण अपने सहायक दुःखप्रापक अदृष्ट के साहाय्य से शेष दोनों गुणों के कार्योन्मुखत्व को प्रतिरुद्ध कर अपनी धारा वृत्ति को धारण कर दुःखादि रूप से परिणत होता है। तमोगुण भी अदृष्ट विशेष के साहाय्यवश शेष दोनों गुणों को अभिभूत कर अपनी मूढ़ा वृत्ति को धारण कर मोहादि रूप से परिणत होता है।

सत्त्वादि तीनों गुणों अन्योन्याश्रयवृत्तिक हैं। यहाँ आश्रय शब्द उपकारक अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। सत्त्वगुण अपने प्रकाश द्वारा रजोगुण की कार्यप्रवृत्ति में सहायक होता है। इसी क्रम से तमोगुण के कार्य नियम में भी सत्त्वगुण उपकारक होता है। एवं रजोगुण अपनी प्रवृत्ति द्वारा सत्त्वगुण के कार्य प्रकाश एवं तमोगुण के कार्य नियम में उपकारक होता है। एवं तमोगुण अपने नियम द्वारा रजोगुण के कार्यप्रवृत्ति एवं सत्त्वगुण के कार्य प्रकाश में उपकारक होता है। इसी प्रकार से तीनों गुण अन्योन्याश्रयवृत्तिक अर्थात् परस्परोपकारक है।

सत्त्वादि तीनों गुण अन्योन्यजननवृत्तिक है। अर्थात् एक गुण शेष दोनों गुणों के साहाय्य से ही अपने कार्य का सम्पादन करते हैं। एक के कार्य में अपर दोनों गुणों की साहाय्यक रीति को अन्योन्याश्रयवृत्तिकत्व की व्याख्या में अभी-अभी देखा ही है। इस प्रसंग में एक आक्षेप होता है कि जो ही बात अन्योन्याश्रयवृत्तिकत्व से कही गयी है, वही बात तो अन्योन्यजननवृत्तिकत्व से भी कहते हैं। यह पौनरुक्ति से अधिक क्या है? इसका समाधान है कि अन्योन्याश्रयवृत्तिकत्व है एक गुण कार्य के जनन में अपर दोनों के उपकारकत्व रूप; कार्य का जनन है कारण का परिणाम रूप। परिणाम के (1) सदृश और (2) विसदृश, दो भेद कह चुके हैं। इसमें परिणाम है विसदृश परिणाम रूप। अतः अन्योन्याश्रयवृत्तिकत्व का फलितार्थ हुआ एक का विसदृश परिणाम रूप कार्य में शेष दोनों का उपकारकत्व। किन्तु अन्योन्याजननवृत्तिकत्व में जनन है सदृश परिणाम रूप। इसलिये अन्योन्यजननवृत्तिकत्व का फलितार्थ हुआ एक के सदृश परिणाम रूप कार्य में अन्य दोनों का उपकारकत्व। इस प्रकार से दोनों में अन्तर रहने के कारण से पौनरुक्ति दोष का सम्भव नहीं है। किन्तु जनन शब्द का अर्थ यदि सदृश परिणाम भी हो तो कहना पड़ेगा कि प्रकृति का भी जन्म होता है। कारण, सभी क्षणवर्ती प्रकृति अपने से पूर्वक्षणवर्ती प्रकृति का सदृश परिणाम रूप ही है। सो मानने से प्रकृति रूप अव्यक्त में भी हेतुमत्त्व की आपत्ति होगी। हेतुमत्त्व को केवल व्यक्तमात्र का साधर्म्य कह चुका हूँ। एवं प्रकृति भी कार्य होने से अनित्य हो जायेगी। कारण, कारणभूत प्रकृति अपने कार्यरूप प्रकृति में लीन होती ही है। किन्तु अनित्यत्व को केवल व्यक्ति का धर्म कहा है। वह भी अव्यक्त प्रकृति में आपन्न हो गया। इनमें प्रथम आक्षेप के समाधान में कथ्य कि हेतुमत्त्व रूप साधर्म्य के लक्ष्य का बोधक व्यक्त शब्द का अर्थ है तत्त्वान्तर का उपादेय, एवं हेतुमत्त्व का रूप साधर्म्य घटक हेतु शब्द का अर्थ है कार्य से भिन्न तत्त्वरूप कारण। महत् प्रभृति व्यक्त प्रकृत्यादि तत्त्वान्तर का उपादेय है। इसलिये वे सब हेतुमत्त्व रूप साधन के लक्षण हैं। प्रकृति यद्यपि स्वलक्षणपूर्ववर्तीक्षणवर्ती में प्रकृति का सरूप परिणाम है, किन्तु प्रकृति किसी दूसरे तत्त्व का परिणाम रूप नहीं है। फलतः हेतुमत्त्व रूप साधर्म्य है तत्त्वान्तररूप कारणाजन्यत्व; वह

प्रकृतिरूप अव्यक्त में नहीं रहा। दूसरे आक्षेप के समाधान में कथ्य है कि अनित्यत्व का अर्थ है दूसरे तत्त्व में लीनत्व। अर्थात् दूसरे तत्त्व में लीन होने वाला वस्तु ही है अनित्य। प्रकृति किसी दूसरे तत्त्व में लीन नहीं होती है, इसलिये प्रकृति अनित्य नहीं है। अतः उसमें अनित्यत्व रूप साधर्म्य नहीं रहा। महदादि रूप व्यक्त पदार्थ अपने से भिन्न प्रकृत्यादि तत्त्व में लीन होते हैं। अतः वे सभी अनित्य हैं, इसिलये उक्त अनित्यत्वरूप साधर्म्य उनमें रहा।

ये तीनों गुण 'अन्योन्यमिथुनवृत्तिक' हैं। अर्थात् इनमें कोई, शेष दोनों को छोड़कर नहीं रहता है। ये बात देवीभागवत (स्कन्ध 3,अ. 8 श्लो.13 से 50) में वर्णित है, जिससे सारभूत कुछ श्लोक यहाँ देता हूँ–

अन्योन्यमिथुनाः सर्वे सर्वे सर्वत्रगामिनः।
रजसो मिथुनं सत्त्वं सत्त्वस्य मिथुनं रजः॥
तमसश्चापि मिथुने ते सत्त्वरजसी उभे।
उभयोः सत्त्वरजसोर्मिथुनं तम उच्यते॥
नैषामादिः सम्प्रयोगो वियोगो नोपलभ्यते॥

अर्थात् सभी गुण अन्योन्य सहचारी हैं। सभी गुणों की सत्ता सभी जगह है। रजोगुण के सहचारी सत्त्व एवं तम दोनों हैं। सत्त्व गुण के सहचारी रजोगुण एवं तमोगुण हैं। तमोगुण के सहचारी सत्त्वगुण एवं रजोगुण दोनों हैं। ये तीनों गुण अनादि हैं। तीनों गुणों का संयोग भी अनादि ही है। इन तीनों गुणों में परस्पर किसी का वियोग कभी उपलब्ध नहीं है।

(13) सत्त्व, रज, तम तीनों को प्रकाशार्थक, प्रवृत्त्यर्थक एवं नियमार्थक 'प्रकाश-प्रवृत्ति-नियमार्थाः' इत्यादि से कहा गया है। इनमें कौन गुण किस कारण से प्रकाशाद्यर्थक हैं, इसका उत्पादन इस कारिका से हुआ है–

सत्त्वं लघु प्रकाशकमिष्टमुपष्टम्भकं चलं च रजः।
गुरुवरणकमेव तमः, प्रदीपवच्चार्थतो वृत्तिः॥13॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– सत्त्वं लघु प्रकाशकम्, उपष्टम्भकं चलम् च रजः, गुरु वरणकमेव तमः इष्टम्, प्रदीपवत् च अर्थतः वृत्तिः (भवति)।

सं.टीका– सत्त्वगुणः लघु प्रकाशकश्च भवति। रजो गुणः कायस्यानुकूलः, उत्साहजनकः (गतिशीलश्च) सक्रियश्च भवति। तमो गुणः गुरुः (नियामकः) आवरकश्च भवति, इति सांख्याचार्याः स्वीकृतवन्तः। (परस्परविरोधिनः एते गुणाः) अर्थतः वा प्रयोजनवतः (पुरुषस्य भोगापवर्गजनकादृष्टप्रेरिताः) प्रेरिताः सम्मिल्य सृष्टिः स्थितिः लयश्चेति कार्याणि कुर्वन्ति। यदा सत्त्वमुत्कटं भवति तदा लघूनि अङ्गानि बुद्धिप्रकाशश्च इन्द्रियाणां प्रसन्नता च भवति।

यदा रजः उत्कटं भवति तदा सत्त्वतमसी अभिभूय स्वगुणेन अप्रीतिः प्रवृत्त्यात्मना अवतिष्ठते। यदा तमः उत्कटं भवति तदा सत्त्वरजसी अभिभूय स्वगुणेन विषादस्थित्यात्मकेन अवतिष्ठते।

अनुवाद– सत्त्व गुण प्रकाशक एवं लघु है। तजोगुण कार्य के अनुकूल, उत्साहजनक एवं चलनशील है। तमोगुण गुरु (नियामक) एवं आवरक है। यह (सांख्याचार्यों का) इष्ट (सिद्धान्त) है। (परस्पर विरोधशील भी ये तीनों गुण) अर्थतः (अर्थात् जीव के भोग एवं अपवर्गजनक अदृष्ट से) प्रेरित होकर सृष्टि लयादि कार्य का सम्पादन करते हैं।

व्याख्या– आद्यपतन के असमवायिकारण गुरुत्व की तरह द्रव्य के आद्य ऊर्ध्व गमन का प्रयोजक धर्म विशेष लाघव है, जिससे वह्नि प्रभृति द्रव्य का ऊर्ध्व प्रज्वलनादि होता है। वायु के तिर्य्यगगमन का भी प्रयोजक लाघव ही है। लाघव से ही इन्द्रियादि में धारण-प्रकाशादि कार्य का नैपुण्य भी है। फलतः अधोगमनभिन्नगमनासमवायिकारणत्व लघुत्व का लक्षण हुआ। सत्त्व प्रधानक इन्द्रियों के प्रकाशादि कार्य से उनमें लघुत्व की सत्ता समझनी चाहिए। इसी प्रकार रजोगुण उपष्टम्भक है। प्रवृत्ति क्रियाशील में होती है। अतः सृष्टिकार्य में प्रवृत्ति के लिये प्रकृति में क्रिया मानना आवश्यक है। प्रकृति-घटक तीनों गुणों में क्रिया मानने से गौरव होगा। अतः किसी एक गुण में मानिये, जिससे तीनों में प्रवृत्ति हो सके। जहाँ क्रिया मानेंगे वही है रजोगुण। इस प्रसंग में विनिगमनाविरह का उत्थान केवल नाम रखने में पर्यवसित होगा कि क्रियाविशिष्ट का नाम रजोगुण रखें या सत्त्वादि गुण? किन्तु नाम के प्रसंग में वृद्ध व्यवहार

स्वतः प्रमाण है। इसलिये रजोगुण क्रियाविशिष्ट है। सत्त्व एवं तम स्वयं अप्रवृत्तिशील है, इसलिये सत्त्वगुण या तमोगुण में स्वकार्यक्षम प्रवृत्ति का अभाव रूप जो शैथिल्य है, रजोगुण उसे हटाकर अपने-अपने कार्य में प्रवृत्त करा देता है। अतः रजोगुण उपष्टम्भक (उपष्टम्नाति उपोद्बलयति उत्तेजयति वृद्धं यष्टिरिव उत्थापयति स्वस्वकार्ये प्रवर्तयतीति उपष्टम्भकम्) एवं चल है।

किन्तु सत्त्व स्वयं प्रवृत्तिशील नहीं है, वह रजोगुण की प्रवृत्तिशीलता से ही परिचालित होता है। रजोगुण में सतत प्रवृत्तिशीलता है ही। अतः सत्त्व सर्वदा कार्य में प्रवृत्त ही रहेगा। इस प्रकार से सत्त्व का सार्वदिक कार्योत्पत्ति को रोकने के लिये तमोगुण के नियम का प्रयोजन होता है। इस नियम के बल से पुरुष के भोगापवर्ग प्रयोजक अदृष्टवश सत्त्व का जितने ही कार्य में प्रवृत्ति अपेक्षित होगी उससे भिन्न प्रवृत्ति को तमोगुण अपने नियम द्वारा रोक देगा।

'गुरुवरणकमेव तमः' इस वाक्य के एवकार का सत्त्व, रज, तम तीनों में अन्वय है। अर्थात् 'सत्त्वमेव प्रकाशकम्, रज एवोपष्टम्भकम्, तम एव गुरु आवरकं च' ऐसा वाक्य अभीष्ट है। तदनुसार अभिप्राय यह कि सत्त्व गुण ही प्रकाशक एवं लघु है, रजोगुण ही उपष्टम्भक एवं चल है और तमोगुण ही गुरु एवं आवरक है।

यदि सत्त्वादि गुण परस्पर विरुद्ध रहे तो मिलकर कार्य करने की कौन बात, बल्कि सुन्दोपसुन्दन्याय से सभी नष्ट हो जाएँगे। इसी के समाधानार्थ 'प्रदीपवच्चार्थतो वृत्तिः' कारिका में यह वाक्य है। अर्थात् तेल, बत्ती और आग इन तीनों में परस्पर विरोध रहने पर भी विशेष सन्निविष्ट होकर आलोक रूप एक कार्य का सम्पादन करता है। इसी प्रकार से सत्त्वादि तीनों गुण भी अर्थतः, अर्थात् पुरुष के भोगापवर्ग रूप प्रयोजन से प्रेरित होकर अपने में परस्पर विरोध रहने पर सृष्टि लयादि कार्य कर सकता है। किन्तु तेल-बत्ती का दृष्टान्त पूर्ण रूप से संगठित नहीं होता है। कारण, सत्त्वादि तीनों में प्रत्येक को शेष दोनों के साथ विरोध है। किन्तु तेल, बत्ती और आग इन तीनों में आग और बत्ती का विरोध है, तेल और आग के भी विरोध का कथंचित् उपपादन कर

सकते हैं। किन्तु बत्ती या तेल में तो विरोध नहीं है। इसलिए प्रकृत में सर्वथा उपयुक्त दृष्टान्त कफादि है। अर्थात् कफ, पित्त और वायु में परस्पर विरोध रहने पर भी तीनों मिलकर शरीरधारण रूप कार्य करता है। उसी प्रकार से प्रकृत में भी समझना चाहिए।

वस्तुतः सत्त्वादि तीनों गुणों में परस्पर विरोध है ही नहीं। कारण यह कि विरोध तो समान बल के वस्तुओं में होता है, न्यूनाधिक बल के वस्तु में नहीं। न्यूनाधिक बल वाले वस्तुओं में तो अधिक बल वाले वस्तु न्यून बल वाले वस्तु को अभिभूत कर अपना कार्य कर लेता है। प्रकृत में भी यही होता है। दिव्य शरीर या सुखादि के उत्पादन में सत्त्व गुण प्रधान रहता है, शेष दोनों गुण गौण। मनुष्य शरीर या दुःखादि के उत्पादन में रजोगुण प्रधान रहता है, शेष दोनों गुण अंग एवं तमोगुण का प्राधान्य तिर्यग्योनि के शरीर के उत्पादन में रहता है, उसमें शेष दोनों गुण सहायकमात्र रहते हैं। अतः प्रकृत में विरोध की चर्चा ही व्यर्थ है।

'त्रिगुणमविवेकि विषयः' इत्यादि से पुरुष से भिन्न सभी पदार्थ को त्रिगुणात्मक कहा गया है। उसका फलितार्थ हुआ कि पुरुषातिरिक्त सभी वस्तु सुख-दुःख-मोहात्मक हैं। कारण कि सत्त्वगुण का कार्य है सुख, रजोगुण का कार्य दुःख और तमोगुण का कार्य मोह। कार्य एवं कारण एक है। अतः जो त्रिगुणात्मक है सो सुख-दुःख-मोहात्मक भी है ही। किन्तु सो असङ्गत जैसा लगता है, कारण कि सो मानने से चन्दन से ग्रीष्म समय के समान हेमन्त में भी सुख की आपत्ति होगी। या कण्टक-भक्षण से ऊँट को सुख होता है तो मनुष्य को भी होना उचित होता, कारण कि सभी अवस्थाओं में त्रिगुणात्मक होने के कारण उन वस्तुओं की सुखरूपता अक्षुण्ण है। किन्तु ऐसा अनुभव विरुद्ध है। अतः चन्दनादि विषय सुख का एक कारण है। यह सब स्वयं सुखादि रूप नहीं है। फलतः यह बात असंगत है कि पुरुषभिन्न सभी वस्तु त्रिगुणात्मक होने के कारण सुख-दुःख-मोहात्मक हैं।

इस आक्षेप के समाधान में कथ्य है कि पुरुष से भिन्न प्रत्येक वस्तु परस्पर विरुद्ध सुख दुःखमोहात्मक है ही। सुखादि के आविर्भाव कारण भिन्न-भिन्न रहने से उक्त अनुभवविरोध रूप दोष का सम्भव नहीं है।

सुख अपना आविर्भाव के हेतु सुखात्मक चन्दनादि वस्तु, पुण्य एवं ऋतुविशेष इन सबों की अपेक्षा रखता है। एवं कण्टकादि ऊँटयोनिप्रापक अदृष्ट के सहकार से ऊँट में सुख का उत्पादन करता है, मनुष्य में नहीं। दुःख के उत्पादन में दुःखात्मक वस्तु एवं अधर्म दोनों की अपेक्षा है। मोह की उत्पत्ति में मोहात्मक वस्तु एवं अधर्मविशेष दोनों वस्तुओं का प्रयोजन है। इसी प्रकार से सामग्री के भेद से कार्य का भेद समझना चाहिए। पुरुषभिन्न सभी वस्तुओं के सुखदुःखमोहात्मकत्व में स्त्री प्रकृष्ट दृष्टान्त है। एक ही सर्वगुणसम्पन्ना स्त्री स्वामी के सुख का कारण होती है, सपत्नी के दुःख का कारण होती है, अन्य पुरुष के मोह का कारण होती है। यह तभी सम्भव है यदि स्त्री सुखदुःखमोहात्मक हो, कारण कि कार्य एवं कारण अभिन्न है। अतः यावत् स्त्री सुखादिस्वरूप नहीं होगी तावत् उससे सुख–दुःखमोह की उत्पत्ति नहीं हो सकती है। इसी प्रकार सभी त्रिगुणात्मक वस्तु सुखदुःखमोहात्मक हैं। अतः "त्रिगुणमविवेकि विषयः" इत्यादि ग्रन्थ से यथार्थ ही पुरुष से भिन्न सभी वस्तु त्रिगुणात्मक, फलतः सुखदुःखमोहात्मक कहे गये हैं।

(14) दसवीं कारिका में पुरुष से भिन्न सभी वस्तु को त्रिगुणात्मक कहकर त्रिगुणत्व हेतु से व्यक्त एवं अव्यक्त, पुरुष से भिन्न सभी वस्तुओं में अविवेकित्व की सिद्धि की गयी है। इनमें प्रत्यक्षप्रमाण के विषय घटादि में तो अविवेकित्व की सिद्धि प्रत्यक्ष या अन्य प्रमाण से भी हो सकती है। किन्तु जिस सत्त्वादि पदार्थ के अर्थात् सत्त्वादि गुण की साम्यावस्था रूप प्रकृति प्रभृति पदार्थों का प्रत्यक्ष सम्भव नहीं है उसमें अविवेकित्वादि रूप कथित धर्मों की सिद्धि कैसे हो? इसी प्रश्न के समाधानार्थ यह कारिका लिखित है।

इस कारिका में अव्यक्त एवं महदादि में अविवेकित्वादि का साधक हेतुवाक्य है "त्रैगुण्यात्"। "तद्विपर्ययाभावात्" यह वाक्य अविवेकित्वसाधक त्रैगुण्य रूप हेतु में व्यतिरेकव्याप्तिसूचक है। "कारणगुणात्मकत्वात्" यह वाक्य पक्षान्तर्गत अव्यक्त का साधक है।

अविवेक्यादेः सिद्धिस्त्रैगुण्यात् तद्विपर्ययाभावात्।
कारणगुणात्मकत्वात् कार्यस्याव्यक्तमपि सिद्धम्॥14॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– त्रैगुण्यात् तद्विपर्ययाभावात् अविवेक्यादेः सिद्धिः, कारणगुणात्मकत्वात् कार्यस्य अव्यक्तम् अपि सिद्धं भवति।

सं.व्याख्या– त्रैगुण्यहेतुना तद् विपर्ययाभावहेतुना च अविवेकित्वस्य, त्रिगुणत्वस्य विषयत्वस्य अचेतनत्वस्य, सामान्यत्वस्य प्रसवधर्मित्वस्य च ज्ञानं त्रिगुणत्वादेव भवति। अविवेकित्वाद्यभावे पुरुषे त्रैगुण्यहेतोरभावात् अव्यक्तमपि सिद्धं भवति। लोके यदात्मकं कारणं तदात्मकं कार्यमपि भवति। अतः कारणगुणात्मकत्वात् कार्यस्य व्यक्तस्य अव्यक्तं कारणं सिद्धम् भवति।

व्युत्पत्तिः– अविवेकस्य भावः अविवेक्यम् आदिः येषां ते अविवेक्यादयः तस्य अविवेक्यादेः, त्रिगुणस्य भावः त्रैगुण्यं तस्मात् त्रैगुण्यात्। तस्य विपर्ययः इति तद्विपर्ययः, तस्य अभावः तस्मात् तद्विपर्ययाभावात्। कारणस्य गुणः इति कारणगुणः तदात्मकः इति कारणगुणात्मकः तस्य भावः तस्मात् कारणगुणात्मकत्वात्।

अनुवाद– त्रैगुण्य-हेतु से अव्यक्तादि में अविवेकित्वादि की सिद्धि समझनी चाहिए। जहाँ (पुरुष में) अविवेकित्वादि नहीं है वहाँ त्रैगुण्य भी नहीं है। कार्य जिस हेतु कारणगुणात्मक अर्थात् कारणात्मक है इसलिये अव्यक्त भी अवश्य है।

व्याख्या– कह चुका हूँ कि यह कारिका अविवेकित्वादि का साधक है। किन्तु कारिका में प्रतिज्ञावाक्य में 'अविवेक्यादेः सिद्धिः' है, 'अविवेकित्वादेः सिद्धिः' नहीं। इसलिये कारिका के 'अविवेक्यादेः' यहाँ भावप्रधान निर्देश है। धर्मबोधनेच्छया धर्मिबोधक पद का प्रयोग भावप्रधान-निर्देशमूलक है। भावप्रधाननिर्देश का प्रसिद्ध उदाहरण है 'द्व्येकयोर्द्विवचनैक-वचने' (1/4/22) यह पाणिनीसूत्र। इस सूत्र में द्विपद एवं एकपद का प्रयोग यदि भावप्रधानमूलक नहीं रहे तो 'द्वि' पद का अर्थ होगा द्वित्व संख्या एवं 'एक' पद का अर्थ होगा एकत्व संख्या। सो मानने से द्वन्द्वसमास से निष्पन्न 'द्व्येकयोः' पद का अर्थ होगा दो और एक मिलाकर तीन। तब 'द्व्योकयोः' यह द्विवचनान्त प्रयोग न होकर 'द्व्येकेषु' यह बहुवचनान्त प्रयोग ही प्राप्त होगा। इसलिये भावप्रधान निर्देश के अनुसार द्वित्वजाति एवं एकत्वजाति यही क्रमशः द्विपद का एवं एक पद

का अर्थ है। इसी प्रकार से प्रकृत में भी 'अविवेक्यादि' पद से अविवेकित्वादि समझना चाहिए।

त्रैगुण्यहेतुक अविवेकित्वादि का साधक प्रकृत अनुमान का प्रयोग है– "प्रधान-महदहङ्कारादीनि अविवेकित्वादि धर्मवन्ति त्रैगुण्यात्।" "तद्विपर्ययाभावात् इस वाक्य से प्रकृत अनुमान का सहायक व्यतिरेकव्याप्ति के प्रदर्शन से मालूम पड़ता है कि इस अनुमान में अन्वयव्याप्ति सम्भव ही नहीं है। किन्तु सो असंगत है कारण कि प्रकृत में यह अन्वयव्याप्ति भी सम्भव है कि जो-जो सुखदु:खमोहस्वभावक अर्थात् त्रिगुण है सो सभी अविवेकित्वादिधर्मयुक्त भी है जैसे अनुभूयमान पृथिव्यादि व्यक्त पदार्थ। यह अन्वयव्याप्ति अतिसुलभ होने के कारण, शिष्य स्वयं भी इसका उद्भावन कर सकते हैं, यह जानकर ग्रन्थकार ने कारिका में अन्वयव्याप्ति की सूचना नहीं दी है। "तद्विपर्ययाभावात्" 'तस्य (अविवेकित्वादे:) विपर्यय: (अभाव:) यत्र' इस बहुव्रीहि समास से निष्पन्न 'तद्विपर्यय' शब्द का अर्थ हुआ अविवेकित्वाभाव का अधिकरण, फलत: आत्मा या पुरुष। 'तस्मिन् तद्विपर्यये पुरुषे अभावात्'। आत्मा में त्रैगुण्य के अभाव से अविवेकित्व रूप साध्य का त्रैगुण्य रूप हेतु में व्याप्ति की सत्ता सूचित होती है। कहने का तात्पर्य कि जहाँ जहाँ अविवेकित्वादि नहीं है वहाँ-वहाँ त्रैगुण्य भी नहीं है। फलत: अविवेकित्वा-भावरूप साध्याभाव एवं त्रैगुणभाव रूप हेत्वभाव इन दोनों में नियत सामानाधिकरण्य सिद्ध होने पर अविवेकित्व की व्याप्ति त्रैगुण्य में सिद्ध होती है। इस प्रकार से अन्वय-व्यतिरेक दोनों व्याप्ति रहने से यह अनुमान अन्वयव्यतिरेकी हुआ।

किन्तु कारिका में 'तद्विपर्ययाभावात्' इस वाक्य से इस अनुमान का केवल व्यतिरेकित्व ही ग्रन्थकार के स्वरस से जान पड़ता है। तद्विरुद्ध प्रस्तुत अनुमान को अन्वयव्यतिरेकी रूप से व्याख्या करना ग्रन्थकार की न्यूनता की घोषणा है। ग्रन्थकार का इस न्यूनतापरिहार के लिये कह सकते हैं कि त्रैगुण्य हेतु से केवल इन्द्रियातीत प्रकृति-महदादि ही अविवेकित्वादि सिद्धि अभिप्रेत नहीं है। किन्तु अव्यक्त रूप प्रकृति एवं घटादि स्थूल व्यक्त से महत्पर्यन्त जितना प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष व्यक्त है उन सभी में; फलत: प्रकृति से घटादिपर्यन्त सभी त्रिगुणात्मक वस्तु में

त्रैगुण्य हेतु से अविवेकित्वादि की सिद्धि इष्ट है। अतः घटादि स्थूल वस्तु सभी पक्ष के अन्तर्गत होने के कारण दृष्टान्त नहीं हो सकते हैं। अतः अन्वयदृष्टान्त के अभाव से अन्वयव्याप्ति प्रकृत में उपयोगी नहीं हो सकता है। इसलिये ईश्वरकृष्ण ने 'तद्विपर्ययाभावात्' इस वाक्य से अगत्या केवल व्यतिरेकी दृष्टान्त की सूचना दी है। अतः यह अवीतानुमान ही है।

पूर्व से सिद्ध वस्तु ही पक्ष हो सकता है। इस अनुमान में प्रकृति भी पक्ष के अन्तर्गत है। किन्तु प्रकृति की सत्ता प्रमाण से अभी सिद्ध नहीं है तब प्रकृति पक्ष के अन्तर्गत कैसे होगी। इसलिये इस कारिका के उत्तरार्ध से अव्यक्त रूप प्रकृति की सिद्धि का प्रयास हुआ है। इस ग्रन्थ का तात्पर्य यह कि कारणगुण के अनुकूल ही कार्य दृष्ट होता है। अर्थात् कार्य कारणधर्मक ही होता है। जैसे ही रूप का तन्तु रहेगा वैसे ही रूप का पट भी होगा। महदहंकारादि कार्य सुख-दुःखमोहात्मक है। अतः उसका मूल कारण भी अवश्य ही सुखदुःखमोहात्मक होगा। महदादि का सुखदुःखमोहात्मक कारण ही है प्रकृति।

(15-16) कणाद एवं गौतम के अनुयायी का कथ्य है कि व्यक्त से ही व्यक्त की उत्पत्ति होती है। परमाणु व्यक्त ही हैं। उन्हीं से द्व्यणुकादिक्रम से महापृथिव्यादि व्यक्त कार्य की उत्पत्ति होती है। कार्य पृथिव्यादि में कारणगुणक्रम से रूपादि गुण की उत्पत्ति होती है। सुतराम्; व्यक्त से ही व्यक्त एवं तद्गत गुणादि की उत्पत्ति होती है। तदर्थ अव्यक्त की कल्पना व्यर्थ है। इस मत के खण्डन के लिये ये दोनों कारिकाएँ लिखित हैं–

भेदानां परिमाणात् समन्वयाच्छक्तितः प्रवृत्तेश्च।
कारणकार्यविभागादविभागाद् वैश्वरूपस्य॥15॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– भेदानां परिमाणात् समन्वयात् शक्तितः प्रवृत्तेः कारणकार्यविभागात्, वैश्वरूप्यस्य अविभागात् (अव्यक्तम् कारणम् अस्ति)।

सं.व्याख्या– भेदानामर्थात् कार्याणाम् महदादिव्यक्तानाम् अव्यक्ताख्यं किञ्चन कारणमस्ति। परिमाणात्, समन्वयात्, कारणगतशक्तेः कार्यस्य

प्रवृत्तेः कारणद्वारा कार्याणामाविर्भावात्, कार्याणां महदादीनां स्वकारणे अव्यक्ते लयत्वात् अव्यक्तस्य सिद्धिर्भवति। यद्वा विशेषाणां महदादिभूम्यन्तानां कार्याणां मूलकारणम् मूलप्रकृतिः वर्तते। पूर्वमपि कारणावस्थया कारणे विद्यमानस्य कार्यस्य कारणादेव आविर्भावात् कारणमव्यक्तमस्ति। त्रिगुणं महदादिलिङ्गं दृष्ट्वा साधयामोऽस्य यत् कारणं भविष्यति इति अतः समन्वयात् प्रधानं विद्यते। इह लोके दृष्ट यः यस्मिन् शक्तः स तस्मिन्नेव अर्थे प्रवर्तते। यथा तन्तुकारः वस्त्रस्य करणे समर्थो पटम् एव करोति न घटं वा रथं तथैव महदादीनां कारणं प्रधानमस्ति। कारणस्य कार्यस्य च विभागः यथा घटः दधिमधूदकपयसां धारणे समर्थो भवति तत्कारणं मृत्पिण्डः तत्र समर्थो न भवति। मृत्पिण्डादेव घटः उत्पद्यते तथापि तत्र भेदो वर्तते तथा महदादिना अव्यक्तायाः मूलप्रकृतेः अनुमानं भवति। अत एव अस्ति विभक्तं तत्कारणं यस्य विभाग इदं व्यक्तमिति। विश्वं जगत्तस्य रूपं व्यक्तिः, विश्वरूपस्य भावः वैश्वरूप्यम् तस्य अविभागादस्ति प्रधानम्। यस्मात् कारणात् त्रैलोक्यस्य पञ्चानां पृथिव्यादीनां महाभूतानां परस्परं विभागः नास्ति। महाभूतेषु अन्तर्भूतास्त्रयो लोकाः इति। पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशमित्येतानि पञ्चमहाभूतानि प्रलयकाले सृष्टिक्रमेणैव अविभागं यान्ति।

व्युत्पत्तिः– समन्वयति इति समन्वयः तस्मात् समन्वयात्। कारणञ्च कार्यञ्च तयोः विभागः तस्मात् कारणकार्यविभागात्। विश्वस्य रूपमिति विश्वरूपम् तस्य भावः इति वैश्वरूपं वा वैश्वरूप्यम् तस्य इति वैश्वरूप्यस्य। प्रधीयते विकार जन्यते विकारजातम् अनेन इति प्रधानम्। वा प्रधीयते निधीयते लीयते विकारजातं यस्मिन्।

कारणमस्त्यव्यक्तं प्रवर्तते त्रिगुणतः समुदयाच्च।
परिणामतः सलिलवत् प्रतिप्रतिगुणाश्रयविशेषात्॥16॥

अन्वयः– अव्यक्तं कारणमस्ति। त्रिगुणतः समुदयात् च प्रवर्तते परिणामतः सलिलवत् प्रतिप्रतिगुणाश्रयविशेषात्।

सं.व्याख्या– अनेन प्रकारेण अव्यक्तस्य सिद्धिर्भवति। तच्चाव्यक्तम् द्विविधरूपेण कार्ये प्रवृत्तो भवति। त्रिगुणात् परस्परं सहकृतत्रिगुणात्। यथा वृष्टेः जलं नारिकेलादिपार्थिववस्तुनां साहाय्येन मधुरादिनानारसरूपेण परिणतो भवति। तथैव अव्यक्तैकेन सहकारिकारणभेदात् विविधानां कार्याणाम्

उत्पत्तिर्भवति। यद्वा प्रलयकाले हि प्रधानम् सत्त्वरजस्तमसां त्रयाणां गुणानां सदृशपरिणामान्येव तदा भवन्ति। अन्यस्य एकं स्रोतो जनयति च एवं त्रिगुणमव्यक्तमेकं व्यक्तं जनयति। यथा वा तन्तवः समुदिताः पटं जनयन्ति तथैव गुणसमुदयात् महदादि जनयति इति त्रिगुणतः समुदयात् च व्यक्तं जगत् प्रवर्तते। यतः एकस्मात् प्रधानात् व्यक्तम्, तत एकरूपेण परिणामतः सलिलवत् प्रतिप्रतिगुणाश्रयविशेषात् परिणामात् व्यक्तं प्रवर्तते। एकरूपाणामपि गुणानां गुणप्रधानभावभेदेन अनेकरूपाः प्रवृत्तिः उत्पद्यते। यथा एकस्मात् पितुः एकस्या एव मातुश्च सकाशात् नानाविधाः पुत्राः उत्पद्यन्ते, गुणवैषम्यात् एकस्माद् अदृष्टपरिकल्पितादेवं सत्त्वादिभ्यस्त्रिभ्यः अपि गुणेभ्यः अनन्तभेद-भिन्नानि महदादिपृथिव्यन्तानि विचित्राणि कार्याणि प्रवर्तन्ते।

व्युत्पत्तिः– सत्त्वरजस्तमांसि गुणाः यस्मिन् तत् त्रिगुणं तस्मात् त्रिगुणतः। समेत्य सम्भूय उदयः इति समुदयः तस्मात् समुदयात्। वाचस्पतिमिश्रस्तु समुदयश्च गुणानां गुणप्रधानभावम् अर्थात् उपचयापचयरूपम्। प्रति प्रति इति वीप्सा, गुणानामाश्रयो गुणाश्रयः तद्विशेषः तस्मात् प्रतिप्रतिगुणाश्रयविशेषात्।

अनुवाद– भेदों का अर्थात् कार्यों का अव्यक्त नाम का कोई कारण अवश्य है। यह बात–(1) परिमाण से, (2) समन्वय से, (3) कारणगत शक्ति से कार्य की प्रवृत्ति से, (4) कारणद्वारा कार्यों के आविर्भाव से तथा (5) कारण में कार्यों के लय से सिद्ध होता है।

इस प्रकार से सिद्ध अव्यक्त रूप कारण दो प्रकार से कार्य में प्रवृत्त होता है–(1) त्रिगुणतः, अर्थात् तीनों गुणों से, एवं (2) समुदय से, अर्थात् परस्पर सहकृत तीनों गुणों से। जिस प्रकार से वर्षा का जल रूप एक ही रस आश्रयीभूत नारिकेलादि पार्थिव वस्तुओं के साहाय्य से मधुरादि नाना रस रूप से परिणत होता है, उसी प्रकार से एक अव्यक्त से सहकारिकारण के भेद से नाना कार्य की उत्पत्ति होती है।

व्याख्या– 'भिद्यन्ते परस्परं व्यावृत्ताः प्रतीयन्ते' (अपने में परस्पर भिन्न रूप से ज्ञात होने वाला है प्रकृत भेद शब्द का अर्थ)। इस व्युत्पत्ति के बल से 'भेदानाम्' इस पद के भेदशब्द का अर्थ है महदादि कार्य। इन भेदों का कोई अव्यक्त कारण अवश्य है। फलतः 'भेदानां मूलकारणम-

व्यक्तमस्ति'– यही हुई इस कारिका के द्वारा अभीष्ट प्रतिज्ञा। इसके साधक पाँच हेतु वाक्य कारिका में हैं जो अनुवाद में गिना दिये गये हैं।

इन हेतु वाक्यों की व्याख्या में पाठक्रम की उपेक्षा कर आर्थक्रम के अनुसार पहले चौथे एवं पाँचवें हेतुवाक्य की व्याख्या कर तदनन्तर तीसरे हेतु की, तदुत्तर पहले की, तदुत्तर सबसे अन्त में दूसरे हेतुवाक्य की व्याख्या करेंगे। आगे व्याख्या पढ़ने से इस व्यत्यय की सार्थकता स्वयं ज्ञात हो जाएगी।

(1) प्रथम व्याख्येय चौथा हेतुवाक्य है– "(वैश्वरूपस्य) कारणकार्य विभागात्।" वैश्वरूप अर्थात् विश्व के सभी कार्य कारण से ही आविर्भूत होते हैं। उत्पत्तिकाल में कारण से कार्य का आविर्भाव ही है कार्यकारणविभाग। अभिप्राय है कि नवमी कारिका में यह उपादान कर चुका हूँ कि आविर्भूत होने से पहले भी कार्य कारण में रहता ही है। जिस प्रकार से कछुए के देह में पहले से विद्यमान मुँह, पैर प्रभृति अंग बाहर होने पर कछुए के शरीर से भिन्न इस रूप से व्यवहृत होता है कि यह कछुए का शरीर है एवं ये उसके अंग हैं। कछुआ जब अपने अंगों को समेट लेता है तब शरीर एवं अंगों में भेद प्रतीति नहीं होती है। कारण, तब अंग सब शरीर रूपी अंगी (कारण) में तिरोभूत हो गया रहता है। इसी प्रकार मिट्टी या सुवर्ण रूप कारण में पूर्व से विद्यमान ही घट-मुकुटादि कार्य आविर्भूत होने पर मिट्टी या सुवर्ण रूप अपने कारण से भिन्न रूप में प्रतिभासित होते हैं। (अर्थात् कारण है कार्य का अव्यक्त रूप एवं अव्यक्त रूप कारण का व्यक्त रूप ही कार्य है)। इसी प्रकार से पृथिव्यादि अपने कारण पञ्चतन्मात्रा में जब अव्यक्त रूप से रहते हैं तब पञ्चतन्मात्रा से भिन्न रूप से वे प्रतिभात नहीं होते हैं। एवं पञ्चतन्मात्रा से जब पृथिव्यादि का आविर्भाव हो जाता है, अर्थात् पृथिव्यादि का अव्यक्त रूप पञ्चतन्मात्रा जब पृथिव्यादि व्यक्त रूप में परिणत होता है तब पृथिव्यादि पञ्चतन्मात्रा से भिन्न रूप में प्रतिभासित होने लगता है। एवं तन्मात्राएँ अपने कारणीभूत अहंकार रूप से जब अव्यक्त अवस्था में रहती हैं तब अहंकार से भिन्न रूप से तन्मात्राओं की प्रतीति नहीं होती है और जब अहंकार से तन्मात्रा का आविर्भाव हो जाता है,

अर्थात् अहंकार रूप अव्यक्त अवस्था से जब तन्मात्र रूप व्यक्त अवस्था में आता है तब अहंकार से भिन्न रूप से तन्मात्राओं का भान होता है। इसी प्रकार अहंकार भी अपने कारण महत् से आविर्भूत होने से पहले महत् रूप में तथा महत् से आविर्भूत हो जाने के उत्तर भिन्न रूप से प्रतिभात होता है। इसी तरह महत् भी अपने कारण परमाव्यक्त में पहले से विद्यमान रहने पर भी अपने कारण परमाव्यक्त में पहले से विद्यमान रहने पर भी आविर्भाव से पहले परमाव्यक्त रूप से प्रतिभात होता है। किन्तु आविर्भूत होने के उत्तर अपने कारण परमाव्यक्त से भिन्न रूप से व्यवहृत होता है। परमाव्यक्त रूप मूलकारण से साक्षात् या परम्परया अनुस्यूत इस विश्वरूप कार्य का अपने कारण से उक्त प्रकार से भिन्नत्व ही है कार्यकारण का विभाग। कहने का तात्पर्य है कि सभी कार्य अपने-अपने कारण में पूर्व से विद्यमान रहते ही हैं। महत् भी कार्य हैं, अतः वह भी अपने कारण में आविर्भाव से पहले भी है ही। महत् का यह कारण ही है प्रकृति, प्रधान या परमाव्यक्त।

(2) "वैश्वरूपस्य कारणकार्याविभागात्" इस पाँचवें हेतु वाक्य का अर्थ यह है कि प्रलयकाल में घटादिसत्ता अपने कारण में लीन हो जाती है, मृत्पिण्ड रूप हो जाती है। सभी कार्यों का अपने-अपने कारण में लय ही है प्रलय। सुतराम्, महत् रूप कार्य का भी प्रलय होगा? महत् रूप कार्य का जहाँ प्रलय होगा वही है प्रकृति प्रधान या परमाव्यक्त। इन सब बातों का मर्म है कि प्रतिसर्ग (प्रलय) में घटमुकुटादि कार्य मृत्पिण्ड वा सुवर्णादि में लीन हो मृत्पिण्डादि को अव्यक्त संज्ञा देता है। अर्थात् अभिव्यक्त घटमुकुटादि की ही अपेक्षया अनभिव्यक्त कार्यरूपापन्न कारण अव्यक्त कहलाते हैं। फलतः कार्य की अव्यक्तावस्था ही कारण है। इसलिये सभी कार्य अपने उपादान कारण की अपेक्षा से व्यक्त तथा सभी कारण अपने कार्य की अपेक्षा से व्यक्त हैं। तन्मात्रा से लेकर महत्तत्त्वपर्यन्त सभी तत्त्व जिसलिये कार्य एवं कारण दोनों हैं इसलिये ये सभी व्यक्त एवं अव्यक्त दोनों हैं। प्रकृति कारण ही है, कार्य नहीं, इसलिये अव्यक्त ही है, व्यक्त नहीं। अतएव उसका नाम परमाव्यक्त है। इस रीति से पृथिव्यादि महाभूत जब अपने उपादान तन्मात्रातत्त्व में लीन

हो जाते हैं तब तन्मात्रा पृथिव्यादि महाभूत की अपेक्षा से अव्यक्त कहलाते हैं। इसी तरह तन्मात्रा अहंकार में लीन होकर अहंकार को अव्यक्त श्रेणी में लाती है। अहंकार भी महत्तत्त्व में लीन होकर महत् को अव्यक्त शब्द से व्यवहृत करता है। महत् भी अपने कारण प्रधान में लीन होकर प्रधान को अव्यक्त नाम से प्रसिद्ध होने का अवसर देता है। तन्मात्रा से महत्पर्यन्त सभी तत्त्वों को कार्य एवं कारण उभयरूपत्व प्रयुक्त व्यक्ताव्यक्त कह चुका हूँ। प्रकृति साक्षात् या परम्परया सभी कार्यों का अव्यक्त ही है। कहने का अभिप्राय कि प्रलयकाल में सभी कार्य अपने-अपने कारण में लीन होकर अपने कारण से भिन्न रूप में प्रतीत होने के अयोग्य हो जाते हैं। कारण की यही अयोग्यता कार्य का प्रकृत अविभाग है। प्रलयकाल में महत् भी अपने कारण में लीन होगा। वही कारण प्रधान या प्रकृति है। विश्वरूप शब्द से स्वार्थ में ष्यञ् प्रत्यय करने से वैश्वरूप शब्द निष्पन्न हुआ है। इसलिये वैश्वरूप शब्द विश्वरूप का पर्याय है।

(3) प्रकृत प्रतिज्ञा का साधक तृतीय हेतु है– "शक्तितः प्रवृत्तेश्च।" अर्थात् शक्त ही कारण से कार्य होता है, अशक्त कारण से नहीं। तिल से ही तेल होता है, बालुका से नहीं। कारण को कार्य की अव्यक्तावस्था कह चुका हूँ। कारण का यह अवस्था-विशेष ही कारणगत कार्यानुकूल शक्ति है। सुतराम्, इससे फलित अनुमान हुआ कि बुद्धि (महत्) किसी शक्ति-विशिष्ट कारण से उत्पन्न हुआ है। हेतु कि वह भी कार्य है, जैसे घटादि। शक्ति विना आश्रय का नहीं रह सकती है। अतः बुद्धिरूप कार्य के उत्पादक शक्ति का भी कोई आश्रय है। वही आश्रय प्रकृति है।

किन्तु उक्त तीनों हेतुओं से इतना ही सिद्ध होता है कि सभी कार्य आविर्भाव से पहले कारण में अव्यक्त रूप से रहते हैं और तिरोहित होने पर भी कारण में अव्यक्त रूप से रहते हैं। बुद्धि का जहाँ लय होता है उसे ही प्रकृति कहते हैं। प्रकृति का लय कहीं नहीं मानते हैं। किन्तु यह स्थिति महत् तत्त्व में ही क्यों नहीं मानते हैं, अर्थात् अहंकार का लय महत् में और महत् तत्त्व का लय कहीं नहीं? सुतराम्, इस उपपादन से यह सिद्ध नहीं होता है कि महत् का उपादान कारण रूप प्रकृति या

परमाव्यक्त है ही, जिसका कहीं लय नहीं होता है। अतः इस हेतु से प्रकृति की सिद्धि नहीं हो सकती है। अतः 'परिमाणात्' यह पहला हेतुवाक्य पठित है।

(4) **'परिमाणात्'**—यह प्रथम हेतुवाक्य है। परिमाण शब्द भावल्युडन्त है, इसलिये इसका अर्थ परिमितत्व है। परिमितत्व हुआ अव्यपित्व। आशय है कि कार्य कारण से व्याप्त रहता है, कारण कार्य से व्याप्त नहीं रहता है। घट मृत्तिका से व्याप्त रहता है, मृत्तिका घट से व्याप्त नहीं रहती है। इसलिये कारण हुआ व्यापी और कार्य हुआ अव्यापी। कार्य अपने कारण में अव्यक्त रूप से रहता है, सो कह ही चुका हूँ। इससे फलित अनुमान हुआ कि महदादि कार्य का कोई कारण है (जहाँ महदादि कार्य अव्यक्त रूप से रहते हैं), हेतु यह कि महदादि कार्य भी परिमित (अव्यापी) हैं, जैसे घटादि। इस अनुमान से महत् की अव्यक्तावस्था रूप प्रकृति की सिद्धि होती है। प्रकृति की अपेक्षया कोई अव्यक्त नहीं है, फलतः प्रकृति का कोई कारण नहीं है। प्रकृति के कारण की कल्पना करने से अप्रामाणिक अनवस्था दोष होता है जो तृतीय कारिका की व्याख्या में कह चुका हूँ।

यदि यह मान भी लिया कि महत् का कोई कारण है और परम्परा से वह सम्पूर्ण जगत् का उपादान है, तथापि इस शास्त्र का अभिप्रेत त्रिगुणात्मक जड़ प्रकृति की सिद्धि इससे नहीं हो सकती है। कारण कि उपर्युक्त उपपत्ति ब्रह्म को कारण मानने से भी हो सकती है। इसलिये कारिका में 'समन्वयात्' यह द्वितीय हेतु उपात्त है।

(5) **'समन्वयात्'** इस द्वितीय हेतु वाक्य का अभिप्राय है कि वस्तु का साधारण और असाधारण दो रूप पाँचवीं कारिका की व्याख्या में कह चुका हूँ। महत्तत्त्वादि कार्य का निश्चयत्वादि असाधारण धर्म है (निश्चयात्मक ज्ञान महत्तत्त्व या बुद्धितत्त्व से होता है। कार्य-कारण अभिन्न है, इसलिये संशयान्य ज्ञान रूप वृत्तिविशेष का धर्म निश्चयत्व महत्तत्त्व का भी धर्म है)। महत्तत्त्वादि का कार्य जिस तरह निश्चयत्वादि असाधारण रूप से ज्ञात होता है, उसी तरह कार्यमात्र में रहने वाला अतएव साधारण सुखदुःखमोहात्मकत्व रूप असाधारण रूप से भी महत्तत्त्वादि का ज्ञान

होता है। महदहंकारादि विभिन्न कार्य में सुखदुःख मोहात्मकत्व रूप एकरूपता ही प्रकृत में समन्वय रूप से रहता है, वे कार्य उक्त धर्म से विशिष्ट कारण से ही उत्पन्न होते हैं। मृत्तिकायुक्त घट मृत्तिकायुक्त कपाल से ही तथा सुवर्णसमन्वित कटकादि सुवर्णमय अवयव से ही उत्पन्न होता है। सुखदुःखमोहात्मक महदादि कार्य का भी सुखदुःखमोहात्मक महदादि कार्य का भी सुखदुःखमोहात्मक वस्तु कारण होगा। जो सुखदुःखमोहात्मक होगा सो त्रिगुणात्मक भी होगा ही। महदादि कार्य का सुखदुःखमोहात्मक, अतएव त्रिगुणात्मक कारण ही प्रकृति है। ऐसा कारण ब्रह्म नहीं हो सकता है। कारण कि वह त्रिगुणात्मक नहीं है।

प्रकृति को जगत् का मूल कारण मानने से प्रवृत्ति-शील मानना आवश्यक है। तब प्रश्न होता है कि प्रकृत में किस प्रकार की प्रवृत्ति है? कारण, प्रवृत्ति दो प्रकार की है, एक स्थिति-संस्कार द्वारा और दूसरा गीत संस्कार द्वारा परस्पर असम्बद्ध गुणों का विलक्षण कार्यजनन के अननुकूल साम्यपरम्परावाही परिणाम स्थितिसंस्कारमूलक है। परस्पर सम्बद्ध गुणों का विलक्षण कार्योन्मुख परिणाम गतिसंस्कारमूलक है। प्रकृति के यदि प्रथम प्रकार का परिणाम मानेंगे तो जगत् का वैचित्र्य उत्पन्न नहीं होगा। कारण कि स्थितिसंस्कार द्वारा प्रवृत्त प्रवृत्ति स्वसदृश साम्यावस्थ त्रिगुण को ही जन्म दे सकती है। फलतः प्रकृति से प्रकृति ही होगी, विकृति महत्तत्त्वादि नहीं। सो होने पर प्रकृति ही होगी, विकृति महत्तत्त्वादि नहीं। सो होने पर प्रधान न होकर अप्रधान ही रहेगी। कारण कि 'प्रधीयते जन्यते विकारजातमनेनेति प्रधानम्' प्रधान पद की यह व्युत्पत्ति प्रकृति में संघटित नहीं होगी। यदि प्रकृति के गतिसंस्कार से प्रवृत्ति मानेंगे तो प्रकृति से सर्वदा विचित्र कार्यजात की उत्पत्ति या अभिव्यक्ति होती ही रहेगी। फलतः प्रवृत्ति के अनन्तर कभी प्रकृति की साम्यावस्था होगी ही नहीं। इस पक्ष में गुणत्रय की साम्यावस्था रूप प्रलय ही अनुपपन्न हो जायेगा। इस पक्ष में भी प्रधान पद का 'प्रधीयते निधीयते लीयते विकारजातं यस्मिन्' यह व्युत्पत्तिमूलक अर्थ संघटित नहीं होगा। इस द्वैध का समाधान 'प्रवर्तते' इत्यादि कारिकांश से किया गया है। अर्थात् प्रकृति काल के भेद से दोनों अक्षर प्रवृत्त होते हैं। स्थितिसंस्कार द्वारा प्रलयकाल में, तथा गति संस्कार द्वारा सृष्टिकाल में।

कारिका के 'त्रिगुणतः' इस पद से प्रकृति के स्थितिसंस्कार की प्रवृत्ति कथित हुई है। अतः प्रलयकाल में स्थितिसंस्कार-क्रम से सत्त्वगुण स्वसदृश सत्त्वगुण रूप से, रजोगुण स्वसदृश रजोगुण रूप से तथा तमोगुण स्वसदृश तमोगुण रूप से परिणत होता है। प्रकृति का यह परिणाम क्रम जब तक रहता है तब तक ही प्रलयकाल है। 'समेत्योदयः समुदयः' इस व्युत्पत्ति के अनुसार समुदय शब्द का अर्थ है परस्पर मिलित होकर आविर्भावशील। अर्थात् सृष्टिकाल में तीनों गुण सम्मिलित होकर स्वविसदृश महत्तत्त्व रूप से परिणत होता है। समानसामर्थ्य के अनेक वस्तु का सम्मिलन असम्भव है। अतः प्रकृतिघटक सत्त्वादि गुण में जब तक प्रधान-गुणभाव नहीं होगा तब तक तीनों गुण सम्मिलित होकर कोई कार्य नहीं कर सकते हैं। सत्त्वादि तीनों गुणों में परस्पर वैषम्य रूप विभेद यावत् नहीं होगा तावत् गौण-प्रधान भाव या अभिभाव्य-अभिभावकभाव नहीं होगा। अतः जीव के अदृष्टवश गुणों में पहले क्षोभ उत्पन्न होता है। इससे कोई गुणविशेष कार्योन्मुख होकर शेष दोनों गुणों को आविर्भूत कर देता है। विशेष कार्योन्मुख गुण अभिभावक हो जाता है और इतर दोनों गुण अभिभाव्य। इससे प्रकृति प्रलयकालिक साम्यावस्था से प्रच्युत हो जाती है। यही प्रच्युति तीनों गुणों का परस्पर वैषम्य है। तदनन्तर गुण-प्रधान भाव से मिलित होकर महदादि रूप से परिणत हो जाता है। प्रकृति का महदादि रूप से परिणत होने की प्रवृत्ति गति संस्कार द्वारा होती है।

किन्तु एक-एक ही सत्त्वादि गुण से अनन्त प्रकार की सृष्टि कैसे होवे? इसी प्रश्न का उत्तर 'परिणामतः सलिलवत्' इस वाक्य से दिया गया है। अर्थात् जिस प्रकार से एक ही रस के वर्षा का जल नारिकेलादि विभिन्न पार्थिव परिणाम के सम्बन्ध से विलक्षण मधुरादि नानारसविशिष्ट जल रूप से परिणत होता है उसी प्रकार से एक ही प्रकार के सत्त्वादि गुण शेष दोनों गुणों के अंगत्व के तारतम्य प्रयुक्त अनन्त प्रकार के कार्य रूप से परिणत हो सकता है। उदाहरण रूप से सत्त्व प्रधान वाले ही दो कार्यों को लीजिए। दोनों में यद्यपि सत्त्व का प्राधान्य समान ही है, किन्तु एक में तमोगुण का लेशमात्र है एवं रजोगुण अंग रूप में है। दूसरे में तमोगुण अंग रूप से एवं रजोगुण का लेशमात्र है। सत्त्वप्रधान वाले उक्त

दोनों कार्यों में अन्तर अवश्य रहेगा। जब एक गुण प्रधान वाले ही कार्यों में यह अन्तर है, तब प्राधान्य के भेद से कार्य का भेद अवश्यम्भावी है। इसी तात्पर्य के "प्रतिप्रतिगुणाश्रयविशेषात्" इस वाक्य से कहा गया है।

(17) "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः" इस श्रुति के अनुसार आत्मतत्त्व का ज्ञान ही मोक्ष का चरम कारण सर्वास्तिकसम्मत है। किन्तु तौष्टिकगण (अर्थात् प्रकृत्यादि की उपासना से ही मुक्ति पाने के विश्वास से सन्तुष्ट व्यक्ति) प्रकृति या महत्तत्त्वादि को ही आत्मा समझकर प्रकृत्यादि की ही उपासना में लीन रहते हैं। उनको प्रकृत्यादि से भिन्न आत्मा का अस्तित्व समझाने के लिये यह कारिका लिखित है–

संघातपरार्थत्वात् त्रिगुणादिविपर्ययाधिष्ठानात्।
पुरुषोऽस्ति भोक्तृभावात् कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च॥17॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– पुरुषः अस्ति सङ्घातपरार्थत्वात्, त्रिगुणादिविपर्ययात्, अधिष्ठानात् भोक्तृभावात् च कैवल्यार्थं प्रवृत्तेः।

सं.व्याख्या– अस्यां कारिकायां पुरुषोऽस्ति इति प्रतिज्ञावाक्यम् अस्ति। त्रिगुणादिविपर्ययात् इति वाक्यं परित्यज्य अधिष्ठानात् भोक्तृभावात्, कैवल्यार्थं च प्रवृत्तेः, संघातपरार्थत्वात् इति चत्वारि पदानि उक्तप्रतिज्ञावाक्यस्य विषयसाध्यस्य हेतुवाक्यमस्ति।

त्रिगुणादिविपर्ययात् इति समस्तपदं पुरुषे आपन्नसंहतत्वस्य निराकरणाय वर्तते।

प्रकृत्यादिना अतिरिक्तः पुरुषः अस्ति सर्वाणि कार्याणि संघातभूतत्वात् अन्यस्य प्रयोजनाय भवन्ति। त्रिगुणात्मकानि सर्वाणि वस्तूनि अत्रिगुणात्मकात् कस्मात् पदार्थात् अधिष्ठितो भवति। भोग्यपदार्थानां कश्चनान्यः भोक्ता विद्यते। आप्ताः ऋषयः कैवल्यप्राप्त्यर्थं प्रवृत्ताः भवन्ति। पुरुषः संघात-रूपो न वर्तते तत्र संहते विद्यमानः त्रैगुण्यं न तिष्ठति। यद्वा यः संघातः स परार्थः भवति। संघातः त्रिगुणाद्यात्मकः जडवर्गः स च परार्थः भवति शयनादिवत्। संघातः प्रकृतिः बुद्धिः अहङ्कारः एकादशेन्द्रियाणि पञ्चतन्मात्राणि पञ्च महाभूतानि च तद्भिन्नः असंघातः स च पुरुष एव भवति। प्रकृत्यादीनामधिष्ठीयमानत्वादतस्तदधिष्ठातुः पुरुषस्य सिद्धिः। सुखदुःख-

योरनुकूलनीयेन प्रतिकूलनीयेन च केनचित् सुखादिभिन्नेन भवितव्यम्। भोग्याः महदादयः तत्र यः भोक्ता स च पुरुषः एव भवितुमर्हति। दिव्यदृष्टीनां मुनीनां शास्त्राणां च आत्यन्तिकदुःखनिवृत्तिरूपमोक्षप्रतिपादनाद्यर्थं प्रवृत्तिदर्शनात्कैवल्याधिकारी पुरुषः सिद्ध्यति।

व्युत्पत्तिः– परस्य अर्थः परार्थः, संघातस्य परार्थः इति संघातपरार्थः तस्य भावः संघातपरार्थत्वम् तस्मात् संघातपरार्थत्वात्। त्रयः गुणाः यत्र इति त्रिगुणं तदादि येषां ते त्रिगुणादयः तेषां विपर्ययः तस्मात् त्रिगुणादिविपर्ययात्। भोक्तुः भावः इति भोक्तृभावः तस्मात् इति भोक्तृभावात्।

इस कारिका का "पुरुषोऽस्ति" यह अंश प्रतिज्ञा है तथा "त्रिगुणादि-विपर्ययात्" इस वाक्य को छोड़कर शेष चारों पञ्चम्यन्त वाक्य उक्त प्रतिज्ञा का विषय साध्य का हेतुवाक्य है। "त्रिगुणादिविपर्ययात्" यह हेतुवाक्य पुरुष में आपन्न संहतत्व के निराकरण के लिये है। तदनुसार कारिका का अनुवाद नीचे देता हूँ–

अनुवाद– (प्रकृत्यादि से अतिरिक्त) पुरुष अवश्य है, हेतु यह कि (1) सभी कार्य संघातात्मक होने के कारण दूसरे के उपभोग हेतु निर्मित हैं। (2) त्रिगुणात्मक सभी वस्तु अत्रिगुणात्मक किसी व्यक्ति से अधिष्ठित रहता है, (3) भोग्य वस्तु का कोई दूसरा भोक्ता अवश्य रहता है, तथा (4) आप्त ऋषि-महर्षि कैवल्यप्राप्ति के लिये प्रवृत्त होते हैं। पुरुष संघात रूप नहीं है, हेतु कि इस प्रकार से सिद्ध पुरुष में संहतत्व के संग अवश्य रहने वाला त्रैगुण्य नहीं रह सकता है।

व्याख्या– अहं जानामि, अहं करोमि, इत्यादि सर्वजनसिद्ध प्रत्यक्ष प्रतीति से अहं पदबोध्य आत्मा सिद्ध ही है। अतः केवल पुरुष का साधन रूप अनुमान सिद्धसाधन दोष से ग्रस्त है। इस दोष से बचने के लिये प्रतिज्ञावाक्य में 'अव्यक्तादेर्व्यतिरिक्तः' इतना अंश जोड़ देना चाहिए। अर्थात् उक्त प्रतीतियों से ज्ञानाश्रय और कृत्याश्रयरूप 'अहं' पदबोध्य जिस अर्थ की प्रतीति होती है वे सब अहंपद के मुख्यार्थ नहीं है। किन्तु ज्ञान के आश्रय अन्तःकरण में ही पुरुष का अवास्तव सम्बन्ध के लिये अहम् पद का गौण प्रयोग हुआ है। पुरुष-साधन के इस प्रयत्न से पूर्व अन्तःकरणादि से भिन्न असंहत आत्मा का अस्तित्व सिद्ध नहीं

है। अतः सिद्धसाधन दोष प्रकृत में नहीं है।

पूर्व में (पाँचवीं कारिका के शेषवदनुमान के निरूपण में) कह चुका हूँ कि अनुमान से पूर्व पक्ष का निश्चय आवश्यक है। इसलिये पुरुष को पक्ष कर उसके अस्तित्व का 'पुरुषोऽस्ति' इस प्रकार का अनुमान नहीं हो सकता है। कारण कि इस अनुमान का पक्ष पुरुष पहले से निर्णीत नहीं है। एतदर्थ परिशेषानुमान का अवलम्बन आवश्यक होगा। फलतः 'अव्यक्तादेर्व्यतिरिक्तः पुरुषोऽस्ति' यह वाक्य प्रकृत अनुमान का प्रतिज्ञावाक्य नहीं है, किन्तु पुरुषसाधन के अग्रिम अनुमानों के फलितार्थ का विवरण रूप है।

(1) पुरुष के साधक प्रथम अनुमान का प्रयोग है 'व्यक्त-महदहंकारादयः संघातत्वात् शयनासनाभ्यंगादिवत्' अर्थात् पूर्व से सिद्ध अव्यक्त, महत्-अहंकार प्रभृति ही हो पक्ष के संघातत्व हेतु से परार्थत्व की सिद्धि करते हैं। वही, 'पर', पुरुष वा आत्मा है, यह परिशेषात् सिद्ध होता है। किन्तु दृष्टान्त के ही समान पक्ष में भी हेतु का पहले से ही निश्चित रहना आवश्यक है। प्रकृत में दृष्टान्त है शय्यादि, उसका संघातत्व या अनेकात्मत्व तो प्रत्यक्ष-सिद्ध ही है। किन्तु पक्ष के अन्तर्गत व्यक्त महदादि संघातात्मक या अनेकात्मक कैसे हुआ? इस प्रश्न का समाधान है कि प्रकृति एवं तज्जनित सभी कार्यों को सुखदुःखमोहात्मक कह चुका हूँ (द्रष्टव्य 13वीं कारिका का विवरण)। फलतः अव्यक्त महदादि सभी जड़ वस्तु सुखदुःखमोह का समूह रूप ही है। इससे पक्षधर्मता का साधक यह अनुमान फलित हुआ–'अव्यक्तादयः सर्वे संघाताः, सुखदुःखमोहात्मकत्वात्'। अतः पुरुषसाधक अनुमान में पक्षधर्मता की अनुपपत्ति नहीं है।

किन्तु इस प्रकार से पुरुष की सिद्धि में आपत्ति है कि इससे असंहत पुरुष की सिद्धि नहीं होकर संघातात्मक ही पुरुष की सिद्धि होगी। कारण कि दृष्टान्त में जैसा ही साध्य पहले दृष्ट रहता है वैसे ही साध्य की सिद्धि पक्ष में होती है। प्रकृत में दृष्टान्त है शयनादि। वे सब संघातात्मक शरीर के ही प्रयोजन सम्पादक हैं। इसलिये अव्यक्त महदादि में भी संहत रूप किसी के प्रयोजन का सम्पादकत्व ही सिद्ध होगा।

समूहात्मक पुरुष की सिद्धि अभिप्रेत नहीं है। एतदर्थ ही कारिका में परिशेषानुमान से सिद्ध पुरुष में असंघातत्व के साधक 'त्रिगुणादिविपर्ययात्' यह हेतुवाक्य है। इस वाक्य के प्रयोग का स्वारस्य है कि यदि अव्यक्तादि को भी संघत रूप पुरुष के ही भोग का सम्पादक मानें तो अनवस्था दोष होगा। कारण कि परार्थत्व का साधक हेतु है संघातत्व। संघातत्व यदि पुरुष में भी रहे तो यह अनुमान सुलभ होगा कि 'पुरुषः परार्थः' संघातत्वात् अव्यक्तादिवत्' तथा इस अनुमान से भी दृष्टान्त के बल से संहत ही पर रूप पुरुषान्तर की सिद्धि होगी। इस प्रकार से अविश्रान्त अनुमान की धारा चलेगी। अन्य किसी गति के न रहने से अनवस्था दोष का सह्य करते हैं। प्रकृत में अव्यक्तादि के भोक्ता पुरुष को असंहत मान लेने से ही अनवस्था निराकृत होकर व्यवस्था हो जाएगी। तब रहा कि शय्यादि दृष्टान्त में संहपरार्थत्व ही दृष्ट है, तत्प्रसंग वक्तव्य है कि शय्यादि दृष्टान्त में संघातत्वरूप हेतु को केवल परार्थत्वरूप साध्य के साथ अन्वय इष्ट है। दृष्टान्त में दृष्ट सध्य में जो-जो धर्म रहे उन धर्मविशिष्ट साध्य का यदि पक्ष में साधन हो तो अनुमान की बात ही समाप्त हो जायेगी। अति प्रसिद्ध स्थल 'वह्निमान् धूमात्' को लीजिए। यहाँ पर्वत में केवल वह्नित्व रूप से वह्नि की सिद्धि इष्ट है। दृष्टान्तभूत महानस में जो वह्नि दृष्ट है उसमें वह्नित्व के साथ महानसीयत्व भी है। किन्तु उससे पर्वत में महानसीय वह्नि की सिद्धि नहीं होती है। कहने का तात्पर्य है कि व्याप्ति में जिस रूप से साध्य गृहीत रहता है उसी रूप से साध्य की सिद्धि पक्ष में होती है। प्रकृत संघातत्व हेतु में केवल परार्थत्व की ही व्याप्ति है, संहतपरार्थत्व की नहीं। कारण कि संहतत्व विशेषण व्यर्थ है। अतः दृष्टान्तभूत शयनादि में ज्ञात परार्थत्वघटक पर में यदि संहतत्व है भी तथापि अभीष्ट पुरुष में संहतत्वापत्ति संभव नहीं है। अनुमान से सिद्ध को संघातात्मक मान लेना तो अनवस्था हो जायेगी। अतः पुरुष को असंहत मानना ही उचित है।

इस प्रकार से पुरुष में संघातत्व के निकारण हो जाने पर संहतत्व के साथ अवश्य रहने वाला और असंहत में नहीं रहने वाला त्रिगुणत्व, विवेकित्व, विषयत्व, सामान्यत्व, अचेतनत्व, प्रसवधर्मित्व प्रभृति धर्मों से विपरीत जो धर्म हैं, यथा—अत्रिगुणत्व, अविवेकित्व, अविषयत्व,

असामान्यत्व, चेतनत्व, अप्रसवधर्मित्व प्रभृति उनकी भी सत्ता पुरुष में माननी पड़ेगी। जैसे—क्षत्रियादि में ब्राह्मणत्व के नहीं रहने से ब्राह्मणत्व के व्याप्य कठत्वादि धर्म सुतरां हट जाता है उसी तरह पुरुष में संघातत्व के हट जाने से संघातत्व व्याप्य त्रिगुणत्वादि सुतरां हट जायेगा। अत एव 'तद्विपरीतस्तथा च पुमान्' इत्यादि से अत्रिगुणत्वादि को पुरुष का साधर्म्य कहा है।

(2) **'अधिष्ठानात्'**— त्रिगुणात्मक जितने वस्तु हैं वे सभी दूसरे से अधिष्ठित हैं। अर्थात् दूसरे के द्वारा प्रेरित होते हैं, जैसे रथादि सारथि प्रभृति के द्वारा। अव्यक्त महदादि भी त्रिगुणात्मक हैं। ये भी अपने से भिन्न किसी से अधिष्ठित होंगे वही अधिष्ठाता है पुरुष या आत्मा। यह पुरुष के अस्तित्व का साधक परिशेषानुमान है। जैसे— 'बुद्ध्यादिकं केनचित् परेणाधिष्ठीयमानम्, त्रिगुणात्मकत्वाद्, रथादिवत्'।

(3) **'भोक्तृभावात्'**— सुख और दुःख प्रत्येक प्राणी का अनुभवसिद्ध वस्तु है। इसलिये भोक्तृभाव शब्द का अर्थ है सुख और दुःख। अनुकूलवेदनीय (स्ववृत्तितया इष्यमाण है सुख। तद्विपरीत प्रतिकूल वेदनीय (स्वावृत्तितया इष्यमाण) दुःख है। एतादृश सुखदुःख की सत्ता मानने पर एक ऐसा भी वस्तु मानना पड़ेगा, जिसके अनुकूल होकर कोई वृत्ति सुख और प्रतिकूल होकर कोई वृत्ति दुःख कहलायेगी। बुद्ध्यादि ऐसे वस्तु नहीं हो सकते हैं। कारण कि वे स्वयं सुखादि रूप हैं। स्व स्व का अनुकूल या प्रतिकूल नहीं हो सकता है। इसलिये कोई ऐसा अत्रिगुणात्मक सुखात्मक है, जिसका अनुकूलवेदनीय सुख हुआ और प्रतिकूलवेदनीय दुःख। वही है आत्मा या पुरुष। इस विषय को इस प्रकार भी कह सकते हैं कि सुखदुःखान्यतर साक्षात्कार ही भोग है। इस साक्षात्कार का विषय सुखादि ही मुख्य हुआ। बिना भोक्ता के भोक्ता का उक्त साक्षात्कार रूप एवं विषयत्वरूप भोग्यत्व उपपन्न नहीं हो सकता है। इससे फलित अनुमान हुआ कि सुखादि स्वरूप, अतएव भोग्य बुद्ध्यादि अपने से अतिरिक्त किसी भोक्ता से अनुभूत होता है क्योंकि बुद्ध्यादि भी भोग्य है, जैसे ओदनादि।

'भोक्तृभावात्' इस हेतुवाक्य का कोई दूसरे प्रकार से व्याख्या करते हैं। भोक्तृभावात् अर्थात् द्रष्टृभावात्। इनका कथ्य है कि बुद्ध्यादि दृश्य

है, क्योंकि सुखदुःखमोहात्मक है, जैसे–पृथिव्यादि। दृश्य का कोई द्रष्टा अवश्य रहता है। बुद्ध्यादि दृश्य का द्रष्टा ही आत्मा या पुरुष है। अर्थात् **'बुद्ध्यदया द्रष्टृपूर्वका:, दृश्यत्वाद्, घटवत्'**– इस अनुमान से परिशेषात् बुद्ध्यादि के द्रष्टा पुरुष की सिद्धि होती है।

(4) 'कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च'– अर्थात् कैवल्य=मोक्ष विषयक प्रवृत्ति से आत्मा के अस्तित्व को जानते हैं। इस हेतुवाक्य प्रयोक्ता का आशय है कि सर्वथा प्रामाणिक शास्त्र में भी कैवल्य का अनुशासन है तथा सर्वथा अभ्रान्त दिव्यदृष्टि वाले महर्षि भी कैवल्य-प्राप्ति के लिये प्रवृत्त होते हैं। अतः कैवल्य अवश्य है। कैवल्य विविध दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति रूप है। ऐसा कैवल्य त्रिगुणात्मक, अतएव सुखदुःख-मोहात्मक बुद्ध्यादि को नहीं हो सकता है। कारण कि वे स्वयं दुःखस्वभाव के हैं। अतः जब तक बुद्ध्यादि की सत्ता रहेगी तब तक बुद्ध्यादि में दुःख का सम्बन्ध भी अवश्य ही रहेगा। कारण कि वस्तु के नाश के बिना स्वभाव का नाश नहीं होता है। जो धर्म वस्तु के रहने पर भी नष्ट हो जाता है वह वस्तु का स्वभाव ही नहीं है। अतः ऐसे कोई व्यक्ति अवश्य हैं जिन्हें दुःख का सम्बन्ध तो है किन्तु दुःखस्वभाव के नहीं हैं। उन्हें ही दुःख के सम्बन्ध का आत्यन्तिक निवृत्तिरूप कैवल्य होगा। अतः (यदि कैवल्य है तो) बुद्ध्यादि से अतिरिक्त आत्मा या पुरुष अवश्य हैं, जिन्हें मुक्ति होती है।

(18) इस प्रकार प्रकृति एवं प्रकृतिजन्य कार्यसमूह से अतिरिक्त आत्मा का अस्तित्व सिद्ध हो जाने पर यह संशय उपस्थित होता है कि आत्मा 'प्रतिक्षेत्र'–प्रतिशरीर में भिन्न-भिन्न है कि सभी क्षेत्र में एक ही है। इसमें प्रथम पक्ष सांख्याचार्यों का सम्मत है। अतः इस कारिका से अपने पक्ष का समर्थन एवं प्रतिपक्ष का खण्डन किया गया है–

जन्म-मरणकरणानां, प्रतिनियमादयुगपत् प्रवृत्तेश्च।
पुरुषबहुत्वं सिद्धं, त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव॥18॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– पुरुषबहुत्वं सिद्धं (भवति) जन्ममरणकरणानां प्रतिनियमात्, अयुगपत्प्रवृत्तेः, त्रैगुण्यविपर्ययात् च एव।

सं.व्याख्या– पूर्वकारिकायां पुरुषस्य सिद्धिः निरूपिता। स च पुरुषः सर्वेषु शरीरेषु एकः अनेको वा। अत्रोच्यते यदि सर्वेषु शरीरेषु एक एव पुरुषः (आत्मा) स्यात् तदा एकस्य व्यक्तेः जायमाने सति सर्वे जायेरन्। एकस्य पुरुषस्य मरणे सति सर्वे म्रियेरन्, एकस्य करणवैकल्ये सर्वे बधिराः, अन्धाः, मूकाः कुणिनः, खञ्जाः स्युः। एकस्मिन् शरीरे चेष्टासम्भवे सर्वे चेष्टायुक्ताः भवेयुः। सामान्ये जन्मनि एकः सात्त्विकः अस्ति तर्हि सर्वे सात्त्विकाः भवेयुः। एकः राजसिकः अस्ति तर्हि सर्वे राजसिकाः भवेयुः। एकः तामसिकः अस्ति तर्हि सर्वे तामसिकाः भवेयुः। परन्त्वित्थं न भवति कस्यापि पुरुषस्य जन्म अन्यस्य मरणं च भवति। कश्चन बधिरः कश्चन खञ्जश्चेति भवतः। सर्वेषां जीवानां पृथग् पृथग् प्रवृत्तिर्दृश्यते। कश्चन सात्त्विकः कश्चन राजसिकः कश्चन तामसिकश्च भवति। तथाच जन्मनः नियमात्, मरणस्य नियमात्, इन्द्रियस्य पृथग् पृथग् नियमात्; एकस्मिन् काले सर्वेषु शरीरेषु क्रियायाः अनुत्पत्तिः दृश्यते, सत्त्वादित्रयाणां गुणानां व्यक्तौ तारतम्यम् चेति हेतुभिः शरीरभेदेन आत्मा वा पुरुषः भिन्नो वर्तते इत्यस्य सिद्धिर्भवति। तथा च पुरुषा बहवः जन्मप्रतिनियमात्, पुरुषाः बहवः मरणप्रतिनियमात्, पुरुषाः बहवः सन्ति चक्षुरादिप्रतिनियमात्, पुरुषाः बहवः सन्ति अयुगपत्प्रवृत्तेः। पुरुषाः बहवः सन्ति त्रैगुण्यस्य न्यूनाधिकभावात्।

व्युत्पत्तिः– जन्म च मरणं च करणानि च जन्ममरणकरणानि तेषां प्रति नियमात्। न युगपत् इति अयुगपत् अयुगपतः प्रवृत्तिः तस्मात् अयुगपत्–प्रवृत्तेः। पुरुषस्य बहुत्वम् इति पुरुषबहुत्वम्। त्रिगुणस्य भावः त्रैगुण्यं, च तस्य विपर्ययः अन्यथाभावः तस्मात् त्रैगुण्यविपर्ययात्।

इस कारिका का सारांश है कि यदि सभी शरीर में एक ही आत्मा मानें तो (1) एक ही व्यक्ति के जन्म होने से सभी का जन्म होना उचित है, (2) एक व्यक्ति की मृत्यु से सभी की मृत्यु होनी चाहिए, (3) एक व्यक्ति यदि अन्धा या बहरा हो तो सभी अन्धा या बहरा हो जाये, (4) प्रयत्न से एक शरीर में क्रिया होने पर सभी शरीर संचालित हो जाये, (5) संसार में कितने ही व्यक्तियों में सत्त्व गुण का आधिक्य दृष्ट होता है, कितनों में तमोगुण का और कितनों में रजोगुण का। सो सभी शरीर में एक ही आत्मा मानने से अनुपपन्न हो जायेगा। अतः शरीर

भेद से आत्मा भिन्न है, अर्थात् जितने शरीर हैं उतनी आत्मा हैं। एतदनुसार कारिका का अनुवाद निम्नलिखित क्रम से समझना चाहिए–

अनुवाद– (1) जन्म का नियम, (2) मृत्यु का नियम, (3) इन्द्रिय का नियम, (4) एक ही काल में सभी शरीर में क्रिया की अनुत्पत्ति, (5) सत्त्वादि तीनों गुणों का व्यक्ति में तारतम्य – इन सभी से समझते हैं कि (शरीरभेद से आत्मा भिन्न-भिन्न है, अतएव पुरुष बहुत हैं।

व्याख्या– पुरुष के बहुत्व के साधक पाँच हेतु कारिका में निर्दिष्ट हैं–

(1) जन्म प्रतिनियमात्– अर्थात् 'पुरुषा बहवः जन्म-प्रतिनियमात्'। इस प्रसंग में प्रश्न होता है कि पुरुष अपरिणामी एवं कूटस्थ नित्य है। तब परिणामरूप जन्म उसका कैसे सम्भव होगा? सो नहीं होने से उक्त अनुमान स्वरूपासिद्ध हो जायेगा अथवा अनुमान में अपेक्षित पक्षधर्मता नहीं बनेगी। कारण कि पक्ष है पुरुष, उसमें जन्म का प्रतिनियम हेतु नहीं रहेगा। पक्ष में हेतु का अभाव स्वरूपासिद्ध नाम का हेतु दोष है। पक्ष में हेतु की वृत्तिता पक्षधर्मता है। इस प्रश्न का उत्तर है कि देव, मनुष्य, तिर्यगादि विलक्षण समुदाय विशिष्ट जो अपूर्व (पहले से भोग के प्रति सर्वथा असम्बद्ध) देह, इन्द्रिय, अहंकार, बुद्धि, वेदना (सुखादि का अनुभव)– इन सबों के साथ पुरुष का सम्बन्ध ही पुरुष का जन्म है। परिणाम रूप जन्म प्रकृत में विवक्षित नहीं है। अतः स्वरूपासिद्धि दोष या पक्षधर्मता की अनुपपत्ति नहीं है।

कहने का तात्पर्य है कि प्रतिनियम हुई व्यवस्था। सभी शरीर में यदि एक ही आत्मा को मानेंगे तो वह उपपन्न नहीं होगा। इतना ही नहीं, एक के जन्म होने से सभी का जन्म रूप अव्यवस्था हो जायेगी । अतः आत्मा या पुरुष प्रति शरीर में भिन्न-भिन्न है।

(2) मरणप्रतिनियमात्– अर्थात् 'पुरुषा बहवः मरण-प्रतिनियमात्।' जन्मप्रतिनियम हेतुक अनुमान में अपरिणामी पुरुष के जन्म की अनुपपत्ति से स्वरूपासिद्ध दोष एवं पक्षधर्मता की अनुपपत्ति हुई थी, ये दोनों इस हेतु के अनुमान में भी होंगे। कारण कि अपरिणामी कूटस्थ नित्य पुरुष

का जैसे जन्म सम्भव नहीं है उसी तरह मरण भी सम्भव नहीं है। अतः यहाँ मरण शब्द का अर्थ नाश नहीं है, किन्तु जन्म के लक्षण-घटक सम्बन्ध का नाश ही पुरुष की मृत्यु है। अर्थात् उक्त देहेन्द्रियादि के साथ पुरुषसम्बन्ध का नाश ही पुरुष का मृत्युपद से व्यवहृत होता है।

(3) **'करणप्रतिनियमात्'**– करण हुआ चक्षुरादि इन्द्रिय। उनका प्रतिनियम अर्थात् व्यवस्था से समझता हूँ कि पुरुष बहुत हैं। कहने का तात्पर्य है कि यदि आत्मा एक ही रहे तो एक के अन्धा होने से सभी अन्धे हो जाते। एक के बहरे होने पर सब बहरे हो जायेंगे। या एक के सोने से सभी सो जायेंगे। एक के समाधिस्थ हो जाने पर व्युत्थित चित्त के लोग ही दुर्लभ हो जायेंगे। किन्तु ये सब होते ही नहीं हैं। अतः 'पुरुषा बहवः करणप्रतिनियमात्' यह सिद्ध होता है।

इन तीनों अनुमानों के प्रसंग में एकात्मवादी (सभी शरीर में एक ही आत्मा को मानने वाले) का कथ्य है कि जिस प्रकार आकाश वस्तुतः एक ही है, किन्तु घटादि उपाधि भेद से भिन्न-भिन्न व्यवहृत होता है उसी तरह आत्मा को वस्तुतः यदि एक ही मान लें तथापि शरीरादि के भेद से आत्मा का औपाधिक भेद मानकर जन्म मरणादि की व्यवस्था उपपन्न हो सकती है। तदर्थ अनन्त आत्मा मानने का प्रयोजन नहीं। प्रसंग अनेकात्मवादी (शरीर के भेद से आत्मा को भिन्न-भिन्न मानने वाले) का उत्तर है कि यदि शरीर को आत्म भेद का उपाधि मानेंगे तो शरीराभिन्न हस्तादि अवयवों को भी उपाधि मानना पड़ेगा। ऐसा मानने पर अवयव रूप उपाधि के ह्रास-वृद्धि से व्यक्ति की मृत्यु और जन्म मानना पड़ेगा। किन्तु सो नहीं होता है। कारण कि किसी का हाथ कटने पर मृत्यु नहीं होती है। या युवती के स्तन रूप अवयव की वृद्धि होने से पुनर्जन्म नहीं होता है। अतः शरीर रूप उपाधि के भेद से आत्मा का औपाधिक भेद मानकर जन्म-मरणादि की व्यवस्था उपपन्न नहीं हो सकती है।

(4) **'अयुगपत्प्रवृत्तेश्च'**– पुरुष का बहुत्वसाधक चौथा हेतु है– अयुगपत् प्रवृत्ति। सभी प्राणियों में यदि एक ही आत्मा रहता तो सभी प्राणी एक ही बार में प्रवृत्त होते। सो नहीं होते हैं। अतः पुरुष के

बहुत्वसाधक अनुमान का स्वरूप स्थिर नहीं हुआ। कारण कि प्रवृत्ति दो प्रकार की है– (1) प्रयत्न और (2) क्रिया। प्रथम है अन्तःकरण का धर्म और द्वितीय है शरीर का धर्म। पुरुष का धर्म कोई प्रवृत्ति नहीं है। तब 'पुरुषा बहवः, अयुगपत्प्रवृत्तेः' इस अनुमान का हेतु अयुगपत् प्रवृत्ति पुरुषरूप पक्ष में नहीं रहा। फलतः, हेतु स्वरूपासिद्ध हुआ, पक्षधर्मता नहीं बनी और अनुमान अनुपपन्न हो गया। इसका उत्तर है कि प्रकृत में अन्तःकरणगत प्रयत्नरूप प्रवृत्ति ही विवक्षित है। अन्तःकरणगत ही प्रयत्न रूप प्रवृत्ति का स्वस्वामिभाव सम्बन्ध से पुरुष में भी गौण व्यवहार होता है। जिस प्रकार जल में कम्प होने से जल में प्रतिबिम्बित चन्द्रमा भी कम्पित जैसा मालूम पड़ता है उसी तरह बुद्धि या अन्तःकरण में प्रयत्न रूप प्रवृत्ति के उत्पन्न होने से प्रयत्नविशिष्ट बुद्धि में प्रतिबिम्बित पुरुष भी प्रयत्नविशिष्ट जैसा मालूम पड़ता है। अतएव पुरुष में प्रवृत्ति के सम्बन्ध की अनुपपत्ति प्रयुक्त स्वरूपासिद्ध दोष या पक्षधर्मता की अनुपपत्ति नहीं है।

(5) **'त्रैगुण्यविपर्य्ययाच्चैव'**– प्राणियों में त्रैगुण्य के विपर्यय अर्थात् न्यूनाधिक भाव से परिशेषात् पुरुष का बहुत्व अनुमित होता है। अर्थात् कोई सत्त्वनिकाय (प्राणी का समूह) सत्त्वगुणप्रधान वाला होता है। जैसे– ऊर्ध्वस्रोता ऋषि, महर्षि या देवतागण। कोई सत्त्वनिकाय तमोगुण प्रधान वाला होता है, जैसे तिर्यग्योनि के प्राणी। यदि सभी में एक ही आत्मा रहता तो त्रैगुण्य का तारतम्य नहीं होता। शरीरभेद से आत्मा के भेद मान लेने पर तारतम्य की यह अनुपपत्ति रूप दोष नहीं है। अतः पुरुष प्रतिशरीर में भिन्न हैं, अतएव बहुत हैं।

(19) प्रकृति–पुरुष के विवेक ज्ञान को मोक्ष का कारण अनेक बार कह चुका हूँ। विवेक है भेद। भेद ज्ञान के लिये अनुयोगी और प्रतियोगी में ऐक्य के विघटक धर्मों का ज्ञान आवश्यक है। अतः प्रकृति–पुरुष के विवेकज्ञान के लिये दोनों के परस्पर विरोधी साधर्म्यों का ज्ञान आवश्यक है। यद्यपि उस आर्या के 'तद्विपरीतस्तथा च पुमान्' इस वाक्य से प्रकृति के त्रिगुणात्वादिसाधर्म्य के विरोधी कितने ही साधर्म्यों की सूचना दी गयी है, तथापि प्रकृति–पुरुष के भेद को झटिति स्फुट करने वाले पुरुष का और भी कुछ धर्म इस प्रस्तुत कारिका में कहे गये हैं–

तस्माच्च विपर्यासात्, साक्षित्वमस्य पुरुषस्य।
कैवल्यं माध्यस्थ्यं दुष्ट्टत्वमकर्तृभावश्च॥19॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– तस्मात् विपर्यासात् च अस्य पुरुषस्य साक्षित्वम्, कैवल्यं, माध्यस्थ्यं द्रष्टृत्वम्, अकर्तृभावः च सिद्धं (भवति)

सं.व्याख्या– त्रिगुणत्वादिविरोधी अत्रिगुणत्वादिधर्मैः पुरुषे साक्षित्वं, कैवल्यं माध्यस्थ्यं, द्रष्टृत्वम् अकर्तृत्वञ्चेति धर्माणां सिद्धिर्जायते।

तस्माच्च इत्यत्र तत् शब्दः विप्रकृष्टत्रिगुणत्वादेः परामर्शको विद्यते। अत्रिगुणत्वं, विवेकित्वम् अविषयत्वम्, असामान्यत्वम्, चेतनत्वञ्चेति धर्मैः पुरुषे साक्षित्वस्य, कैवल्यस्य, माध्यस्थ्यस्य द्रष्टृत्वस्य, अकर्तृत्वस्य च सिद्धिर्भवति। यस्मै विषयः प्रदर्श्यते स साक्षी, प्रकृतिः स्वचरितं विषयं पुरुषाय दर्शयति इति पुरुषः साक्षी भवति। साक्षित्वस्य पुरुषे चेतने सत्त्ववदेव च पुरुषः दृश्यबुद्ध्यादिवर्गस्य द्रष्टाऽपि विद्यते। अत्रैगुण्यात् पुरुषस्य कैवल्यं सिद्ध्यति। अस्मादेव अत्रैगुण्यात् पुरुषस्य माध्यस्थ्यमपि सिद्धं भवति।

व्युत्पत्तिः–त्रिगुणत्वादेः यः विपर्यासः तस्मात् विपर्यासात्। साक्षिणः भावः साक्षित्वम्। केवलस्य भावः कैवल्यम्। मध्यस्थस्य भावः माध्यस्थ्यम्। द्रष्टुः भावः द्रष्टृत्वम्। न कर्त्ता अकर्त्ता तस्य भावः अकर्तृभाव इति।

अनुवाद–त्रिगुणत्वादिविरोधी अत्रिगुणत्वादि धर्म से पुरुष में साक्षित्व, कैवल्य, माध्यस्थ्य, द्रष्ट्टत्व तथा अकर्तृत्व ये धर्म भी सिद्ध होते हैं।

व्याख्या– कारिका की व्याख्या से पहले यह प्रश्न होता है कि यह कारिका 'तद्विपरीतस्ताथ च पुमान्' इस वाक्य को लिखने के बाद ही लिखना उचित था। कारण कि वहीं पुरुष के साधर्म्य लिखने का प्रकरण था। इसका उत्तर है कि इससे पूर्व की 'जनन-मरण-करणानाम्' इत्यादि कारिका पुरुष के बहुत्व का केवल साधक मात्र नहीं है, किन्तु पुरुष के बहुत्व रूप साधर्म्य का भी निर्देशक है। अतः पुरुष की सिद्धि के बाद पुरुष का बहुत्व रूप साधर्म्य कहा। उस प्रसंग में इस कारिका के द्वारा पुरुष के और असाधर्म्य भी कहे गये हैं। अतएव 'तस्माच्च' इस वाक्य में समुच्चयार्थक 'च' शब्द है। अर्थात् पूर्वकारिका से पुरुष का जो बहुत्व

धर्म कथित है, तदतिरिक्त साक्षित्वादि पुरुष के अन्य भी साधर्म्य समझना चाहिए।

'तस्माच्च' एतद्घटक 'तत्' सर्वनाम से विप्रकृष्ट त्रिगुणत्वादि का ही परामर्श है, संनिकृष्ट जननादि प्रतिनियम का नहीं। अतएव विप्रकृष्टपरामर्शक 'तत्' शब्द का ही प्रयोग है,

संनिकृष्टपरामर्शक 'इदम्' शब्द का नहीं। सो रहने पर 'अस्माच्च' ऐसा पाठ रहता, किन्तु सो असंगत होता।

'तस्माच्च विपर्यासात्' अर्थात् उनके– प्रकृत्यादिगत त्रिगुणत्व, अविवेकित्व, विषयत्व, सामान्यत्व, अचेतनत्व, प्रसवधर्मित्व–इनके विपरीत जो अत्रिगुणत्व, विवेकित्व, अविषयत्व, असामान्यत्व (असाधारण्य), चेतनत्व–पुरुषगत इन धर्मों से पुरुष में साक्षित्व, कैवल्य, माध्यस्थ्य, द्रष्टृत्व और अकर्तृत्व की सिद्धि समझनी चाहिए।

इस प्रसंग में जिज्ञासा होती है कि पुरुषगत अत्रिगुणत्वादि धर्म में प्रत्येक धर्म इस कारिका में कथित साक्षित्वादि धर्मों का साधक है अथवा अत्रिगुणत्वादि धर्मों में कोई धर्मविशेष साक्षित्वादि किसी धर्मविशेष का साधक है? इनमें दूसरा पक्ष ही आचार्य को अभीष्ट है। इनमें पुरुष के चेतनत्व और अविषयत्व इन दोनों हेतुओं में प्रत्येक से पुरुष में साक्षित्व और द्रष्टृत्व की सिद्धि जाननी चाहिए। इस प्रकार से सिद्ध साक्षित्व से पुरुष में द्रष्टृत्व की सिद्धि करनी चाहिए। चेतनत्व प्रयुक्त द्रष्टृत्वसिद्धि की रीति है कि द्रष्टा चेतन ही हो सकता है, अचेतन नहीं। एवं स्वयं विषय भी द्रष्टा नहीं हो सकता है। पुरुष चेतन एवं अविषय दोनों है, अतएव पुरुष द्रष्टा है। इससे फलित अनुमान हुआ कि 'पुरुषः द्रष्टा चेतनत्वात्', 'पुरुषः द्रष्टा अविषयत्वात्'। एवं पुरुष जिसलिये चेतन है उसीलिए साक्षी भी है। कारण कि अचेतन कभी साक्षी नहीं हो सकता है। इसी तरह लोक में भी यह दृष्ट है कि अर्थी और प्रत्यर्थी अपने विवाद का विषय साक्षी को दिखा देते हैं। इस प्रकार से प्रकृति भी बुद्धि रूप से परिणत होकर स्वचरित अपने से गृहीत वस्तुओं को अपने में प्रतिबिम्बित करती हुई अपने स्वामी पुरुष को दिखाती है अर्थात् विषय जिसे देखा हुआ हो वह साक्षी होवे। इससे ये दोनों अनुमान फलित हुए

कि 'पुरुषः साक्षी चेतनत्वात्' 'पुरुषः साक्षी दर्शित विषयत्वात्'। इस प्रकार से पुरुष में सिद्ध साक्षित्व द्रष्टृत्व भी साधक है। कारण कि बिना द्रष्टा हुए साक्षी नहीं हो सकता है। अतः 'पुरुषः द्रष्टा साक्षित्वात्' यह अनुमान हुआ। किन्तु द्रष्टा होने से ही साक्षी नहीं हो सकता है। जैसे अर्थी-प्रत्यर्थी द्रष्टा होने पर भी साक्षी नहीं होता है। अतः द्रष्टृत्व साक्षित्व का साधक नहीं है। पुरुष के अत्रैगुण्य हेतु से पुरुष में कैवल्य की सिद्धि समझनी चाहिए। कारण कि कैवल्य त्रिविध दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति रूप है। जो त्रिगुणात्मक होगा सो दुःखात्मक भी होगा ही। अतः त्रिगुणात्मक किसी वस्तु को कैवल्य नहीं हो सकता है। कारण कि त्रिगुणात्मक वस्तु की दुःखात्मकता कभी नहीं छूटेगी, क्योंकि त्रिगुणात्मक वस्तु के स्वरूप के अन्तर्गत ही दुःखात्मकत्व भी है। स्व स्वनिवृत्तिधर्मवाला कैसे होगा? अतः 'पुरुषः कैवल्यवान् अत्रिगुणत्वात्' यह अनुमान होता है। पुरुष अत्रिगुणात्मक ही होने के कारण से मध्यस्थ भी है। कारण कि रागद्वेषशून्य व्यक्ति ही मध्यस्थ होता है। अतएव वह उदासीन भी कहा जाता है। जो व्यक्ति सुखी रहेगा उसे सुख और सुख के साधन में राग अवश्य रहेगा। जो दुःखी रहेगा उसे दुःख और दुःख के साधन में द्वेष अवश्य रहेगा। इसलिये सुख-दुःखात्मक फलतः त्रिगुणात्मक कोई भी मध्यस्थ नहीं हो सकता है। अतः 'पुरुषः मध्यस्थः अत्रिगुणात्वात्' यह अनुमान फलित हुआ।

अविवेकित्व का विपर्यास विवेकित्व तथा प्रसवधर्मित्व का विपर्यास अप्रसवधर्मित्व– इन दोनों से समझते हैं कि पुरुष कर्ता नहीं है। कारण कि कर्ता तो किसी कार्य का ही होगा (यहाँ कर्तृत्व उपादानकारणत्व रूप है)। प्रकृत में कर्तृत्व उपादानत्व हुआ। सभी उपादान सम्भूयकारी ही होते हैं। सत्त्व, रज, तम तीनों मिलकर ही किसी कार्य के उपादान होते हैं। अतः अविवेकित्व है सम्भूयकारित्व। पुरुष विवेकी है, अतः उसमें कर्तृत्व नहीं हो सकता है (पुरुषः अकर्ता सम्भूयकारित्वाभावात्) तथा प्रसवधर्मी ही कर्ता होता है, पुरुष प्रसवधर्मी नहीं है, अतः कर्ता नहीं है (पुरुषः अकर्ता अप्रसवधर्मित्वात्)।

(20) पुरुष को कर्ता नहीं मानने से एक अनुपपत्ति होती है। 'चेतनोऽहं चिकीर्षन् करोमि' यह प्रतीति सार्वजनीन है। इस प्रतीति से

यह स्पष्ट है कि जो ही चेतन है वही कर्ता है। अर्थात् चैतन्य और कृति (कर्तृत्व) का सामानाधिकरण्य अनुभवसिद्ध है। प्रकृत में चेतन कहते हैं पुरुष को और कर्तृत्व मानते हैं जड़ प्रकृति में– ये दोनों बातें परस्पर विरोधी हैं। इस विरोध का परिहार इस कारिका में हुआ है–

तस्मात् तत्संयोगादचेतनं चेतनादिव लिङ्गम्।
गुणकर्तृत्वेऽपि तथा कर्तेव भवत्युदासीनः।।20।।

संस्कृतटीका–

अन्वयः– तस्मात् तत्संयोगात् अचेतनं चेतनावदिव लिङ्गं गुणकर्त्तृत्वे च तथा कर्त्ता इव उदासीनः भवति।

सं.व्याख्या– यस्मिन् पुरुषे चैतन्यम् अकर्तृत्वञ्च युक्तितः सिद्धो वर्तते। अत एव पुरुषस्य सन्निधानवशात् पुरुषस्य संयोगात् अचेतना प्रकृतिः बुद्धिश्च चेतनवती प्रतिभासते। तथैव त्रिगुणात्मिका प्रकृतिः वा बुद्धिः यद्यपि कर्त्री अस्ति पुरुषः कर्त्ता न वर्तते। तथापि उभयोः संयोगात् उदासीनः पुरुष कर्त्ता इव प्रतिभासते। वस्तुतः पुरुषः चेतनः अकर्त्ता च भवति। प्रकृतिः कर्त्री जडस्वरूपा च विद्यते। अत एव "चेतनोऽहं चिकीर्षितं करोमि" इयं प्रतीतिः भ्रान्तिरूपैवास्ति। भ्रमस्यास्य प्रयोजकः प्रकृतिपुरुषयोः संयोग एव विद्यते। प्रकृतिपुरुषयोः संयोगात् प्रकृतेः परिणामः बुद्धिः (कृतिज्ञानादिविशिष्टः) चेतनवत् प्रतीयते। कर्तृत्वं वस्तुतः त्रिगुणात्मकस्य धर्मो वर्तते तथापि उदासीनः पुरुषः कर्त्तावत् प्रतीयते। "चेतनोऽहं करोमि" इति प्रत्ययात्।

व्युत्पत्तिः– तयोः संयोगः तत्संयोगः तस्मात् तत्संयोगात्। चेतना अस्य अस्तीति चेतनावद्। लीनमर्थं गमयति इति लिङ्गं सूक्ष्मशरीरम्, गुणश्च असौ कर्त्ता इति गुणकर्त्ता तस्य भावः तस्मिन् इति गुणकर्तृत्वे।

अनुवाद– जिस हेतु पुरुष में चैतन्य और अकर्तृत्व युक्ति से सिद्ध है इसलिये यह मानना पड़ेगा कि पुरुष के सन्निधानवश ही लिङ्ग (प्रकृति) चेतनाविवद् जैसा समझ पड़ता है तथा गुण ही अर्थात् त्रिगुणात्मक प्रकृति ही यद्यपि मुख्य कर्ता है तथापि उक्त सान्निध्यवश उदासीन भी पुरुष कर्ता प्रतीत होता है।

व्याख्या– कहने का अभिप्राय है कि युक्ति द्वारा यह सिद्ध है कि

पुरुष चेतन और अकर्ता है। प्रकृति कर्त्री होने पर भी जड़ है। इस स्थिति में यह अगत्या कहना पड़ेगा कि 'चेतनोऽहं चिकीर्षितं करोमि' यह प्रतीति भ्रान्ति है। इस भ्रान्ति का प्रयोजक तत्संयोग अर्थात् प्रकृतिपुरुष का संयोग है। प्रकृति के साथ पुरुष के इस संयोग से ही कृतिज्ञानादिविशिष्ट प्रकृति का परिणाम बुद्धि या अन्तःकरण) चेतनवत् मालूम पड़ती है। कर्तृत्त्व वस्तुतः गुण अर्थात् त्रिगुणात्मक का धर्म होने पर भी, उदासीन भी पुरुष कर्त्ता जैसा मालूम पड़ता है।

इस प्रसंग में यह प्रश्न समाधेय है कि पुरुष जब असंग है तब उसके साथ प्रकृति का संयोग कैसे उपपन्न होगा? इसका समाधान है कि प्रकृति में संयोग है सान्निध्य या नैकट्य रूप। जहाँ संयोग का सम्बन्ध नहीं रहता है वहाँ भी नैकट्य संभव है। घट-पट संयुक्त नहीं होने पर भी निकटवर्ती हो सकता है। प्रकृत में लिङ्गशब्द से (40वीं कारिका द्रष्टव्य) आगे कथ्य महत्तत्त्वादि सूक्ष्म शरीर का निष्पादक समुदाय विवक्षित है।

(21) 'चेतनोऽहं करोमि' इस प्रतीति की भ्रान्ति के प्रयोजक तत्संयोग को कहा गया है। किन्तु दो भिन्न वस्तु का संयोग विना परस्पराकांक्षा का नहीं होता है। परस्पराकांक्षा विना परस्पर उपकार्य-उपकारकभाव के नहीं रहने पर अनुपपन्न है। अतः यह उपादान करना आवश्यक है कि उक्त भ्रान्ति के प्रयोजक प्रकृति-पुरुष के उक्त संयोग से प्रकृति को एवं पुरुष को कौन उपकार है। इस प्रश्न का समाधान इस कारिका में है-

पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं तथा प्रधानस्य।
पङ्ग्वन्धवदुभयोरपि संयोगस्तत्कृतः सर्गः॥21॥

संस्कृतटीका-

अन्वयः- पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं प्रधानस्य तथा पङ्ग्वन्ध वद् अपि उभयोः संयोगः तत्कृतः सर्गः (भवति)

सं.व्याख्या- पुरुषद्वारा स्वस्य प्रकृतेः सुखात्मकत्वादिस्वरूपस्य ज्ञानार्थं प्रकृतिः पुरुषमपेक्षते। कैवल्यार्थं पुरुषः प्रकृतिमपेक्षते। इति परस्पराकाङ्क्षायां प्रकृतिपुरुषयोः संयोगः भवति। यथा पङ्गुः अन्धश्च परस्परं

सम्मिल्य कार्यं कुरुतः। प्रकृतिपुरुषयोः संयोगेनैव सृष्टिर्जायते।

पुरुषकर्तृकं प्रधानकर्मकं यत् प्रेक्षणम्, उपभोग्यस्य प्रधानस्य पुरुषेण य उपभोगः तदर्थम् उभयोः संयोगो भवति। स्वभोगार्थं प्रधानं पुरुषमपेक्षते। भोग्यं प्रधानं भोक्तारं पुरुषं विना न सम्भवति। पुरुषकर्तृकां प्रधानापेक्षाम् अपि ईश्वरकृष्णः दर्शयति। पुरुषेण सह संयोगः कैवल्यार्थं भवति। स च संयोगः पङ्ग्वन्धवत् भवति। यथा एकः पङ्गुः एकश्चान्धः एतौ द्वापि गच्छन्तौ महता सामर्थ्येन अटव्यां सार्थस्य स्तेनकृतादुपप्लवात् स्वबन्धुपरित्यक्तौ दैवादितश्चेतश्च चेरतुः। अन्धेन पङ्गुः स्कन्धमारोपितः एवं शरीररूढ़पङ्गुदर्शितेन मार्गेण अन्धो याति। पुरुषे दर्शनशक्तिरस्ति पङ्गुवत् न क्रिया, प्रकृतौ क्रियाशक्तिः वर्तते अन्धवत् न दर्शनशक्तिः। उभयोः संयोगे सति सर्गः प्रवर्तते।

व्युत्पत्तिः– दर्शनस्य अर्थः दर्शनार्थः तम् दर्शनार्थम्। केवलस्य भावः कैवल्यं तस्यार्थः तं कैवल्यार्थम्। पङ्गु-अन्धयोरिव इति पङ्ग्वन्ध वत्। तेन संयोगेन कृतः इति तत्कृतः।

अनुवाद– पुरुष के द्वारा 'स्व' के (प्रकृति के) सुखात्मकत्वादि स्वरूप के ज्ञानार्थ प्रकृति को पुरुष की अपेक्षा है। कैवल्य (के कारणीभूत प्रकृति-पुरुष के विवेज्ञान) के लिये पुरुष को प्रकृति की अपेक्षा है। इसी परस्पराकांक्षा से प्रकृति और पुरुष संयुक्त होते हैं। जैसे लंगड़ा और अन्धा मिलकर सुदूर चल सकते हैं, अकेले नहीं, उसी प्रकार प्रकृति और पुरुष मिलकर ही कार्य कर सकते हैं। प्रकृति-पुरुष के संयोग से ही सृष्टि होती है।

व्याख्या– 'प्रधानस्य दर्शनार्थम्' इस अभिमत वाक्य-घटक षष्ठी विभक्ति यदि सम्बन्ध सामान्य में रहे एवं सामान्यसम्बन्धकर्तृत्व रूप विशेष सम्बन्ध में पर्यवसित हो तो उक्तवाक्य का अर्थ होगा– प्रधानकर्तृक स्वदर्शन। किन्तु वह अर्थ प्रकृतानुकूल नहीं होगा। अतः कारिका के 'प्रधानस्य' इस पद में षष्ठी विभक्ति कर्म में है। ज्ञानादि सविषयक के बोधक धातु की कर्मता धात्वर्थज्ञानादिक विषयता रूप है। इसलिये कर्मत्वार्थक षष्ठी में निष्पन्न 'प्रधानस्य दर्शनार्थम्' इस वाक्य का अर्थ हुआ– प्रधान-विषयक दर्शन के लिये। किन्तु फिर भी प्रधानविषयक

दर्शन के कर्ता की आकांक्षा रह ही जाती है कि किंकर्तृक प्रधान-विषयक दर्शन? इसलिये इस आकांक्षा की पूर्त्ति करने हेतु 'प्रधानस्य दर्शनार्थम्' इस वाक्य के मध्य में 'पुरुषेण' इस कर्तृतृतीयान्त पद का अध्याहार कर लेना चाहिए। एवं अन्त में 'प्रकृत्या पुरुषः अपेक्ष्यते' इतना अधिक अध्याहार करना चाहिए। यथा- 'प्रधानस्य. पुरुषेण दर्शनार्थं प्रकृत्या पुरुषोऽपेक्ष्यते'। इसी प्रकार कारिका के 'पुरुषस्य कैवल्यार्थम्' इस अभिमत वाक्य में 'पुरुषेण प्रकृतिरपेक्ष्यते' इतना जोड़ देने से अभीष्ट वाक्य निष्पन्न होता है। एतदनुसार ही अनुवाद लिखा है।

अभिप्राय यह कि भोग और अपवर्ग ये दो ही सृष्टि के प्रयोजन हैं। इन्हीं दोनों के कारण से सृष्टि होती है। (बुद्धि रूप से परिणत) प्रकृति को भोग होता है और पुरुष को अपवर्ग होता है। भोग सुखादि का अनुभव ही है। प्रकृति स्वयं भी सुखादि रूप ही है। अतः प्रकृति का भोग प्रकृति का अनुभव रूप हुआ। किन्तु सो अनुपपन्न है। कारण कि एक क्रिया के एक ही कर्ता तथा कर्म दोनों नहीं हो सकते। अतः प्रधानकर्तृक प्रधानकर्मक एक ही अनुभव हो ही नहीं सकता है।

यह तो हुई एक बात। दूसरी बात है कि प्रकृति अचेतन है; अचेतन को भोग करने का, अनुभव करने का स्वतः सामर्थ्य नहीं है। इसलिये पुरुषगत चैतन्य के आवेश के लिये प्रकृति को पुरुष की अपेक्षा है। पुरुष के सन्निधि करने से पुरुष का चैतन्य प्रकृति में संक्रान्त हो जाता है। तब चैतन्यापन्न प्रकृति भोग का कर्ता, तथा केवल प्रकृति भोग का विषय होकर भुक्त सुखादि के अनुभव रूप प्रकृति के भोग को उपपन्न करती है। इसी तरह प्रकृति में स्वतः चैतन्य नहीं भी रहने से चेतन पुरुष के सन्निधानवश प्रकृति चेतनसदृश होकर भोग-समर्थ होती है। इस प्रकार से भोग में प्रकृति को पुरुष की अपेक्षा है।

पुरुष को भी कैवल्य के हेतु प्रकृति की अपेक्षा होती है। कारण कि कैवल्य त्रिविध दुःख का अत्यन्ताभाव रूप है। पुरुष अपने स्वभावतः दुःखशून्य है। जब प्रकृति (बुद्धि) गत दुःख की कल्पना अपने में करता है तभी कैवल्य का अभिलाषी होता है। जब पुरुष में कैवल्याभिलाष ही प्रकृतिमूलक है तब कैवल्य सुतरां प्रकृतिमूलक है। कारण कि विना

अभिलाषा से अभीष्ट सिद्धि नहीं होती है, यह एक बात हुई। दूसरी बात है कि कैवल्य का कारण विवेकज्ञान है। ज्ञान बुद्धि की वृत्ति है। बुद्धि ही प्रकृति है। अतः कैवल्य के लिये यदि बुद्धि की अपेक्षा तो प्रकृति की भी अपेक्षा अवश्य है।

दोनों की परस्परापेक्षा में दृष्टान्त दिया है– 'पंग्वन्धवत्'; जैसे लंगड़ा अपने में गतिशक्ति नहीं रहने के कारण से स्थानान्तरण जाने हेतु गतिशक्ति-युक्त अन्धे की भी अपेक्षा करता है; तथा दर्शनहीन अन्धा, गतिहीन किन्तु दर्शन शक्ति युक्त लंगड़ा की भी अपेक्षा रखता है, उसी तरह प्रकृति-पुरुष ये दोनों परस्पर अपेक्षा रखते हैं। इसमें निष्क्रिय पुरुष लंगड़े का उपमेय है। अचेतन प्रकृति अन्धे का उपमेय है। अर्थात् अन्धे के कन्धे पर चढ़ा हुआ लंगड़ा जैसे अन्धे को मार्ग पर चलने में सहायक होता है उसी तरह प्रकृति में आरूढ़ पुरुष अचेतन प्रधान को सृष्टिकार्य में सहायक होता है। और अन्धे के कन्धे पर चढ़कर उसकी सहायता से लंगड़ा जैसे अभीष्ट स्थान को प्राप्त करता है, वैसे ही पुरुष प्रकृति द्वारा कैवल्य को प्राप्त करता है।

भोग एवं अपवर्ग दोनों परस्पर विरोधी हैं। एक वस्तु से परस्पर दो विरोधी वस्तुओं की उत्पत्ति नहीं हो सकती है। तब एक ही प्रकृति-पुरुष संयोग से भोग एवं अपवर्ग दोनों कैसे होंगे? इस प्रश्न का उत्तर है कि भोगजनक प्रकृति-पुरुषसंयोगापेक्षया अपवर्गजनक प्रकृति-पुरुष-संयोग विलक्षण होने से दूसरा है। इसी प्रसंग में दूसरा प्रश्न है कि भोगजनक संयोग पहले या अपवर्गजनक संयोग पहले? यदि भोगजनक संयोग पहले तो द्रष्टव्य है कि उससे भी पहले पुरुष कैवल्यावस्थ था। तब प्रकृति के साथ पुरुष का संयोग हुआ कैसे? इसलिये भोगजनक संयोग पहले हुआ, यह कहना असंभव है। यदि अपवर्गजनक संयोग को पहले कहेंगे तो वह भी असंगत होगा। कारण कि त्रिविध दुःख का सम्बन्ध ही है बन्ध, उसी की निवृत्ति दुःख का सम्बन्ध ही नहीं रहेगा तो किसकी निवृत्ति के लिये प्रकृति का संयोग होगा? इसका उत्तर है कि संसार अनादि है, इसलिये यह कहना असम्भव है कि भोगजनक संयोग पहले या अपवर्गजनक संयोग पहले। भोगजनक संयोग से पहले भी अपवर्गजनक संयोग था। एवं अपवर्गजनक संयोग से पहले भी भोगजनक संयोग था। इसलिये

कोई अनुपपत्ति नहीं है।

इससे इतना ही समझा गया कि भोग एवम् अपवर्ग के लिये प्रकृति-पुरुष संयोग होता है। इसका उत्तर है कि प्रकृति-पुरुष के उक्त संयोग से ही महदादि की सृष्टि भी होती है। उक्त संयोग से भोग या कैवल्य की उत्पत्ति बिना महदादि के साहाय्य से नहीं हो सकती है। जब महदादि ही नहीं रखेगा, या माला-चन्दनादि ही नहीं रहेगा तो सुखादि के अनुभव रूप भोग कैसे उपपन्न होगा? या जब महत् रूप बुद्धि ही नहीं रहेगी तो बुद्धि का परिमाण रूप विवेकज्ञान ही कैसे उपपन्न होगा? इस अन्यथा अनुपपत्ति से समझते हैं कि महदादि की सृष्टि ही इसी प्रकृतिपुरुष के संयोग से होती है।

(22) इस कारिका से सृष्टि का क्रम कथित है-

प्रकृतेर्महाँस्ततोऽहंकारस्तस्माद् गणश्च षोडशकः।
तस्मादपि षोडशकात् पञ्चभ्यः पञ्च भूतानि॥22॥

संस्कृतटीका-

अन्वयः- प्रकृतेः महान् ततः अहङ्कारः तस्माद् षोडशकः गणः च तस्माद् अपि षोडशकात् पञ्चभ्यः पञ्चभूतानि (च भवन्ति)।

सं.व्याख्या- प्रकृतेः महतः उत्पत्तिर्भवति। महता अहङ्कार-स्योत्पत्तिर्भवति। अहङ्कारात् पञ्चतन्मात्राणामेकादशेन्द्रियाणाञ्च उत्पत्तिर्भवति। षोडशकात् अपकृष्टेभ्यः पञ्चतन्मात्रेभ्यः पञ्चमहाभूतानाम् उत्पत्तिर्भवति।

यद्वा प्रधानाख्यान्मूलप्रकृतितत्त्वात् बुद्धिः, महत्तत्त्वात् अहङ्कारः, सात्त्विकाहङ्कारात् एकादशेन्द्रियाणि तामसात् पञ्चतन्मात्राणि चोत्पद्यन्ते। षोडशकात् पृथक् कृतेभ्यः तद्घटकेभ्यः पञ्चतन्मात्रेभ्यः पञ्चमहाभूतानि उत्पद्यन्ते। यथा शब्दतन्मात्रादाकाशं, स्पर्शतन्मात्राद्वायुः, रूपतन्मात्रात्तेजः रसतन्मात्रादापः, गन्धतन्मात्रात् पृथिवी, एवञ्च पञ्चभ्यः परमाणुभ्यः पञ्चमहाभूतानि जायन्ते।

अनुवाद- प्रकृति से महत् की उत्पत्ति (अभिव्यक्ति) होती है। महत् से अहंकार की, अहंकार से पञ्चतन्मात्रा एवं ग्यारहों इन्द्रियाँ इन सोलह वस्तु की अभिव्यक्ति होती है। उक्त सोलह में से पञ्चतन्मात्रा

रूप पाँच वस्तुओं से पञ्चमहाभूत, अर्थात् पृथिवी, जल, तेज, वायु और आकाश की उत्पत्ति होती है।

व्याख्या– इन सबों में प्रकृति की यथेष्ट चर्चा हुई है। महत् एवं अहंकार के लिये स्वतन्त्र कारिका (23, 24) है। तब ज्ञातव्य रहा षोडशगण। षोडश शब्द से 'षोडश-संख्या परिमाणस्य' इस अर्थ में कन् (पा.सू. 5/1/57) प्रत्यय करके 'षोडशक' शब्द निष्पन्न हुआ है। अर्थात् सोलह संख्या जिस समुदाय की है सो हुआ षोडशक गण। किन्तु 'षोडशकात् पञ्चभ्यः' इन दोनों पदों का साक्षात् अन्वय नहीं हो सकता है। अतः इन दोनों के मध्य में 'अपकृष्टेभ्यः' यह पद रखकर 'षोडश-कादपकृष्टेभ्यः' पञ्चभ्यः पञ्चतन्मात्रेभ्यः' इस फलित व्युत्पत्ति के अनुसार उक्त सोलह के समुदाय से अपकृष्ट अर्थात् निष्काशित जो पञ्चतन्मात्रा, उनसे पाँचों महाभूतों की सृष्टि होती है।

इनमें केवल शब्दतन्मात्रा से आकाश की सृष्टि होती है। अतएव आकाश में शब्द ही गुण है। शब्दतन्मात्रा एवं स्पर्शतन्मात्रा इन दोनों से वायु उत्पन्न होता है। अतएव वायु में स्पर्श और शब्द ये दोनों गुण हैं। शब्द, स्पर्श तथा रूप इन तीनों तन्मात्राओं से तेज आविर्भूत होता है। अतएव तेज में शब्द, स्पर्श तथा रूप ये तीनों गुण मिलते हैं। स्पर्श, शब्द, रूप, तथा रस इन चारों तन्मात्राओं से जल अभिव्यक्त होता है। अतएव जल में स्पर्श, शब्द, रूप तथा रस ये चारों गुण मिलते हैं। रूप, रस, स्पर्श, शब्द तथा गन्ध इन पाँचों तन्मात्राओं से पृथिवी की उत्पत्ति होती है। अतएव पृथिवी में रूपादि पाँचों गुण मिलते हैं। आकाश से लेकर पृथिवी पर्यन्त पाँचों भूत गुणों के इन्हीं तारतम्यवश क्रमशः स्थूल हैं। अर्थात् आकाश सबसे सूक्ष्म, तदपेक्षया वायु स्थूल हैं। अर्थात् आकाश सबसे सूक्ष्म, तदपेक्षया वायु स्थूल, वायु से तेज स्थूल, तेज से जल स्थूल तथा सर्वापेक्षया पृथिवी स्थूल है।

(23) इस कारिका के द्वारा महत्तत्त्व का लक्षणादि कहा गया है। यद्यपि उद्देश्यक्रम से पहले प्रकृति का लक्षणादि होना चाहिए, किन्तु 'विपरीतमव्यक्तम्' दसवीं आर्या के इस वाक्य से सामान्यरूप से एवं 'सत्त्वं लघु प्रकाशकम्' इत्यादि तेरहवीं आर्या से प्रकृति का विशेष लक्षण कहा ही है, इसलिये प्रकृति का लक्षण नहीं कर महत् के ही

लक्षण से आरम्भ किया। यद्यपि सभी व्यक्त का सामान्य लक्षण 'हेतुमदनित्यमव्यापि' इत्यादि दसवीं कारिका के वाक्य से कहा है, अतः महत् रूप व्यक्त का सामान्य लक्षण कहा ही है, किन्तु महत्तत्त्व या बुद्धि विवेकज्ञान में अत्यन्त अपेक्षित है, इसलिये महत्तत्त्व को विशेष रूप से समझाने के लिये यह कारिका लिखित है–

अध्यवसायो बुद्धिर्धर्मो ज्ञानं विराग ऐश्वर्यम्।
सत्त्विकमेतद् रूपं, तामसमस्माद् विपर्य्यस्तम्।।23।।

संस्कृतटीका–

अन्वयः– अध्यवसायः बुद्धिः धर्मः ज्ञानम्, विरागः ऐश्वर्यम् (च) एतद् सात्त्विकं रूपं (भवति) अस्माद् विपर्य्यस्तम् तामसम् (भवति)

व्युत्पत्तिः– गणयतीति गणः समुदायः षोडश परिणामम् अस्य इति षोडशकः "तदस्य परिणाम" इत्याधिकारे संख्यायाः संज्ञासंघसूत्राध्ययनेषु इति परिणामार्थे कन् प्रत्ययो भवति।

सं. व्याख्या– अध्यवसायः (निश्चयात्मकं ज्ञानम्) बुद्धेः लक्षणं भवति। बुद्धेः सात्त्विकाः धर्माः, धर्मः ज्ञानं, वैराग्यम्, ऐश्वर्यञ्च भवन्ति। एतद्विपरीताः धर्मा सन्ति अधर्मः, अज्ञानम्, अवैराग्यम्, अनैश्वर्यञ्च, एते बुद्धेः तामसधर्माः भवन्ति। यथा बीजे भविष्यद् वृत्तिकोऽङ्कुरस्तद्व-दध्यवसायः "अयं घटः अयं पटः" इत्येवमध्यवस्यति या सा बुद्धिः। सा च बुद्धिः अष्टाङ्गिका भवति सात्त्विकतामसभेदात्। धर्मः, ज्ञानं, वैराग्यम् ऐश्वर्यञ्च सात्त्विकं बुद्धेः रूपं भवति। दयादानयमनियमलक्षणः धर्मः। ज्ञानं प्रकाशः वा अवगमः। तच्च ज्ञानं द्विविधं भवति बाह्यमाभ्यन्तरञ्च। बाह्यं नाम वेदाः, शिक्षाकल्पव्याकरण- निरूक्तच्छन्दो ज्योतिषाख्याङ्गानि वेदानाम्, पुराणानि, न्यायमीमांसाधर्मशास्त्राणि च। आभ्यन्तरन्तु प्रकृतिपुरुषज्ञानं वा प्रकृतिपुरुषविवेकज्ञानम्। वैराग्यमपि द्विविधं भवति आभ्यन्तरं बाह्यञ्च। बाह्यम् अर्जन-रक्षण-क्षय- सङ्ग-हिंसादोषदर्शनाद् विरक्तस्य। आभ्यन्तरन्तु स्वप्नेन्द्रजालसदृशम् विरक्तस्य मोक्षेप्सोः यदुत्पद्यते तत् आभ्यन्तरवैराग्यं भवति। ऐश्वर्यमीश्वरभावः ततः अष्टसिद्धयः भवन्ति अणिमा, महिमा, लघिमा, प्राप्तिः, प्राकाम्यम्, ईशित्वं, वशित्वम्, यत्र कामावसायित्वञ्चेति। यदा सत्त्वेन रजस्तमसी अभिभूते तदा पुरुषः बुद्धिगुणान् धर्मादीन् प्राप्नोति।

बुद्धिरूपं तामसम् तु अधर्मः अज्ञानम्, अवैराग्यमनैश्वर्यञ्च भवन्ति।

व्युत्पत्तिः— अध्यवसानमध्यवसायः। सत्त्वात् जायमानं सात्त्विकं रूपमिति। यस्मिन् काले सत्त्वात् रजस्तमसी अभिभूतो भवति तदा पुरुषः बुद्धिरूपाणि धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्याणि प्राप्नोति। तमसः जातः तामसः।

अनुवाद— अध्यवसाय अर्थात् निश्चयात्मक ज्ञान-युक्त ही बुद्धि है। धर्म, ज्ञान, वैराग्य और ऐश्वर्य ये चारों बुद्धि के सात्त्विक धर्म हैं। इनसे विपरीत अधर्म, अज्ञान, अवैराग्य और अनैश्वर्य ये चारों बुद्धि के तामस धर्म हैं।

व्याख्या— कारिका का 'बुद्धि' यह पद लक्ष्य का बोधक है। 'अध्यवसायः' यह पद लक्षण का बोधक है। तदनुसार अक्षरार्थक्रम से अध्यवसाय ही बुद्धि है— यह लक्षण उपपन्न हुआ। किन्तु यह तो लक्षण नहीं हुआ, कारण कि समानासमानजातीयव्यवच्छेदक धर्म ही लक्षण है। फलतः धर्म हुआ लक्षण और धर्मी हुआ लक्ष्य। धर्म को धर्मी से भिन्न होना चाहिए। अतएव लक्ष्य से भी लक्षण का भिन्न होना चाहिए। अतएव लक्ष्य से भी लक्षण का भिन्न होना उचित है। प्रकृत में अध्यवसायरूप बुद्धि का लक्षण बुद्धि से अभिन्न ही हुआ। इसका उत्तर है कि क्रिया एवं क्रियावान् को एक समझकर फलतः धर्म एवं धर्मी को एक समझकर उक्त लक्षण किया है। अर्थात् 'अध्यवसायो बुद्धिः' इस वाक्य से 'अध्यवसायवती बुद्धिः' यही लक्षण अभीष्ट है। तदनुसार अध्यवसाय हुआ धर्म, बुद्धि हुई धर्मी। अतः उक्त असामञ्जस्य नहीं है।

संसार में जितने व्यक्ति कुछ ग्रहण करना या त्याग करना चाहते हैं उन सबों की प्रवृत्ति का यह क्रम है कि पहले इन्द्रिय के द्वारा विषय का आलोचन कर आलोचित विषय का मन के द्वारा गुण-दोष का विचार कर अहंकार द्वारा 'मैं इस कार्य का सम्पादन कर सकता हूँ' इस प्रकार से प्रवृत्ति के विषय को 'अहम्' पदार्थ के साथ सम्बद्ध करते हैं। तदनन्तर यह अध्यवसाय अर्थात् निश्चयात्मक बुद्धि उत्पन्न होती है कि मेरा यह कर्तव्य है। इस निश्चय के अनन्तर ही लोग प्रवृत्त या निवृत्त होते हैं। इसमें अन्तिम ज्ञान ही निश्चयात्मक अध्यवसाय है। अध्यवसाय पुरुष द्वारा ही निश्चयात्मक अध्यवसाय है। अध्यवसाय पुरुष द्वारा प्राप्त

चैतन्य विशिष्ट महत्तत्त्व या बुद्धि का ही परिणाम है, अन्य का नहीं। इसलिये निश्चय या अध्यवसाय बुद्धि के असाधारण धर्म होने से लक्षण है। अत: 'अध्यवसायवती बुद्धि:' इस तात्पर्य से लिखित 'अध्यवसायो बुद्धि:' यह वाक्य सर्वथा उचित है।

लक्षण के अनन्तर 'धर्मो ज्ञानम्' इत्यादि से बुद्धि के धर्म कहे गये हैं। अनुवाद में आठों प्रकार के धर्म को गिनाया गया है। कारण कि इन सभी धर्मों का ज्ञान विवेकज्ञान में अत्यन्त उपयोगी है। इनमें धर्मादि चार हैं बुद्धि के सात्त्विक धर्म तथा अधर्मादि चार हैं बुद्धि के तामस धर्म।

बुद्धि के सात्त्विक धर्म का निरूपण एक-एक कर नीचे किया जा रहा है–

(1) धर्म है अभ्युदय और नि:श्रेयस इन दोनों का कारण। फलत: अभ्युदयजनक और नि:श्रेयसजनक के भेद से धर्म के दो भाग हैं। अभ्युदय हुआ सांसारिक सुख, उसका उत्पादक यागादिजन्य पुण्य है पहला एवं नि:श्रेयस हुआ मोक्ष, उसका कारण अष्टांगयोगादि के अनुष्ठानजन्य पुण्य है दूसरा।

(2) ज्ञान है प्रकृति-पुरुष का विवेकज्ञान।

(3) विराग हुआ वैराग्य, राग का अभाव। यह चार प्रकार का है– (क) यतमान संज्ञा, (ख) व्यतिरेक संज्ञा, (ग) ऐन्द्रिय संज्ञा तथा (घ) वशीकार संज्ञा।

(क) रागादि चित्त के मालिन्य हैं। चित्त के ये मालिन्य ही इन्द्रियों को विषय में प्रवृत्त कराते हैं। इन्द्रिय राग-द्वारा अपने-अपने विषय में मत प्रवृत्त होवें, एतदर्थ रागादि मालिन्य के 'परिपावन' अर्थात् धोने के लिये मैत्री-करुणादि भावना के अनुष्ठान रूप यत्न **'यतमान'** नाम का वैराग्य है।

(ख) रागादिनाश के हेतु मैत्र्यादि भावना के अनुष्ठान करने पर कुछ रागादि का पहले उपशम होने लगता है। कितनों का उपशम आगे होने वाला रहता है। उसमें कुशल वैद्य की तरह यह विचार आवश्यक होता है कि इतने रागों का उपशम हो गया और इतने रागों का उपशम

आगे कर्तव्य है। इस विचार के उत्तर अवशिष्ट राग के नाश का हेतु जो यत्न का अनुष्ठान पुनः किया जाए, वही है **व्यतिरेक वैराग्य।**

(ग) उक्त यत्नों से राग क्षीण हो जाते हैं। क्षीण राग इन्द्रियों को बाह्य विषय में प्रवृत्त कराने में असमर्थ हो जाते हैं। असमर्थ राग उत्कण्ठा रूप से, वासना रूप से, उस काल में भी चित्त में रहते हैं। इस काल के वैराग्य का नाम **एकेन्द्रिय** है।

(घ) सुख का चन्दन, माला प्रभृति ऐहिक साधन तथा आनुश्रविक स्वर्गादि रूप विषय प्राप्त होने पर भी औत्सुक्य के तृष्णापर्यन्त का त्याग रूप उपेक्षा बुद्धि **वशीकार** नामक वैराग्य है। यह वैराग्य सभी वैराग्यों के अन्त में होता है। इसी को भगवान् पतंजलि ने 'दृष्टानुश्रविक-विषयवितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम्' तदनुसारी लक्षण किया है।

(4) ऐश्वर्य है यहाँ वह विशेष धर्म जिससे अणिमादि की सिद्धि, प्राप्त होती है। ये आठ हैं– **(1) अणिमा–** इससे स्थूल शरीरवाला व्यक्ति भी इतना छोटा हो जाता है कि पत्थर के मध्य में बैठ सके। (2) लघिमा– इससे भारी भी शरीर इतना लघु अर्थात् हल्का हो जाता है कि लघिमाविशिष्ट पुरुष सूर्य के किरण की सहायता से सूर्य के पास तक जा सके। (3) महिमा– महत् का भाव अर्थात् धर्म। इससे हल्का भी वस्तु पर्वताकार हो सकता है। (4) प्राप्ति– इससे अत्यन्त दुर्लभ वस्तु भी अत्यन्तम दूर में रहने पर भी समीप आ जाता है। (5) प्राकाम्य– इच्छा का अनभिघात। इससे योगी केवल इच्छा से शरीर को भूमि में पानी की तरह लीन कर सकते हैं। शरीर का काठिन्य उसे रोक नहीं सकता है। (6) वशित्व– इससे पृथिव्यादि सभी भूत तथा उनसे निर्मित समस्त विश्वसंघात योगियों के वश में रहते हैं। (7) ईशित्व– इससे योगी तन्मात्रादि या भूतों का यथेच्छ निर्माण कर सकते हैं तथा निर्मित वस्तु को केवल इच्छा से विनष्ट कर सकते हैं। (8) कामावसायित्व– अर्थात् सत्यसंकल्पता। इससे योगी जिस वस्तु से जो बनाने का अभिलाषी होंगे सो बना सकते हैं। विष से अमृत का कार्य भी कर सकते हैं। किन्तु योगी के निश्चय के अनुसार ही वस्तु में सामर्थ्य होता है।

धर्म, ज्ञान, वैराग्य और ऐश्वर्य– ये ही चार बुद्धि के सात्त्विक धर्म हैं। इन्हीं के विपरीत अधर्म, अज्ञान, अवैराग्य तथा अनैश्वर्य– ये चार बुद्धि के ही तामस धर्म हैं। अधर्म हुआ पाप जो ब्रह्महत्यादि निषिद्ध कर्म से होता है। अज्ञान है विपर्यय ज्ञान, अर्थात् अनित्य में नित्यत्व का, अशुद्धि में शुचित्व का, दुःख में सुख का ज्ञान। अवैराग्य है विषयभोग की तृष्णा। अनैश्वर्य है इच्छा का प्रतिघात।

(24) इस कारिका में अहंकार का लक्षण और उससे होने वाले कार्य वर्णित हैं–

अभिमानोऽहङ्कारस्तस्माद् द्विविधः प्रवर्तते सर्गः।
एकादशकश्च गणस्तन्मात्रापञ्चकश्चैव॥ 24॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– अभिमानः अहङ्कारः, तस्मात् द्विविधः सर्गः प्रवर्तते। एकादशकः च गणः तन्मात्रपञ्चकः च एव (प्रवर्तते)।

सं. व्याख्या– "अहमत्राधिकृतः अहमत्र शक्तः" इत्यादिवाक्यैः अहम् पदस्य अर्थेन सम्बलितस्य ज्ञानस्य कारणमभिमानः एव अहङ्कारः भवति तस्मात् अहङ्कारात् सर्गः द्विविधः प्रवर्तते। प्रथमस्तु एकादशेन्द्रियाणां सृष्टिः, अपरस्य पञ्चतन्मात्रापञ्चकस्य सृष्टिर्भवति।

व्युत्पत्तिः– अभिमननव्यापारवत्त्वमभिमानस्य स्वरूपम्। अभिमानस्य स्वरूपमस्ति। अत्र कर्माणि शक्तोऽहं मदर्था एवाऽमी घटादयो विषयाः, मत्तो नान्योऽत्राधिकृतः कश्चिदस्ति, अतोऽहमस्मि इति यो नानाविधेऽभिमानः, सोऽसाधारणव्यापारत्वादहङ्कारस्य लक्षणम्।

अनुवाद–अभिमान अर्थात् 'अहमत्राधिकृतः, अहमत्रशक्तः' इत्यादि 'अहम्' पद के अर्थ से संवलित ज्ञान का कारण अहंकार है। इससे पञ्चतन्मात्रा तथा ग्यारहों इन्द्रियों अर्थात् तन्मात्रा तथा इन्द्रिय– ये दो प्रकार के वस्तु उत्पन्न होते हैं।

व्याख्या– अहंकार के कथित लक्षण का विशद अर्थ यह है कि 'ये जो वस्तु या कृत्य इन्द्रिय द्वारा आलोचित होकर मन के द्वारा विवेचित हुए हैं, उनका मैं ही अधिकारी हूँ। मैं उन वस्तुओं को प्राप्त

करने में या उन कृत्यों को सम्पादित करने में पूर्ण समर्थ हूँ। ये विषय मेरे लिये ही हैं, इनका अन्य कोई अधिकारी नहीं है। अतः मैं ही इसका अधिकारी हूँ'– इस प्रकार की वृत्ति अभिमान है और यह वृत्ति जिस तत्त्व से होवे वही है अहंकार। इसी के साहाय्य से 'मेरा यह कर्त्तव्य है' इस प्रकार के निश्चयात्मक वृत्ति का उत्पादन बुद्धि या महत् से होता है।

'तन्मात्रापञ्चकश्चैव' इसमें 'एव' शब्द अवधारण अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। तदनुसार 'तस्मात्' इत्यादि कारिकांश का अभिप्राय है कि अहंकार से इन्द्रिय तथा तन्मात्रा– ये दो ही प्रकार की सृष्टियाँ होती हैं।

(15) किन्तु प्रश्न है कि एक ही अहंकार से सर्वथा जड़ पञ्चतन्मात्रा तथा प्रकाशक इन्द्रियगण– इन दोनों परस्पर विरुद्ध गणों की उत्पत्ति कैसे हो? एक कारण से तो एक ही प्रकार का कार्य उचित है। इसी प्रश्न का समाधान इस कारिका में है–

सात्त्विक एकादशकः, प्रवर्तते वैकृतादहङ्कारात्।
भूतादेस्तन्मात्रः, स तामसस्तैजसादुभयम्॥25॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– वैकृतात् अहङ्कारात् सात्त्विकः एकादशकः प्रवर्तते। भूतादेस्तन्मात्रः स तामसः तैजसादुभयं (प्रवर्तते)

सं.व्याख्या– सत्त्वप्रधानादहङ्कारात् सात्त्विकानाम् इन्द्रियाणामुत्पत्ति-र्वाऽभिव्यक्तिर्भवति। भूतादेरर्थात् तमोगुणप्रधानादहङ्कारात् पञ्चतन्मात्राणामुत्पत्ति-र्भवति। तैजसोऽहङ्कारः अर्थात् रजोगुणप्रधानादहङ्कारसात्त्विकसृष्टौ तामससृष्टौ च कारणं भवति। सत्त्वेन अभिभूते यदा रजस्तमसी अहङ्कारे भवतस्तदा तस्य नाम सात्त्विकोऽहङ्कारः तस्य अपरं नाम वैकृतो वर्तते। वैकृतादहङ्कारात् एकादशकः इन्द्रियगण उत्पद्यते। यतोहि इन्द्रियाणि स्वविषयसमर्थानि भवन्ति अतः तस्य नाम सात्त्विक एकादशक इति। तमसाऽभिभूते सत्त्वरजसी अहङ्कारे यदा भवतः, तदा स चाहङ्कारः तामस इति तस्य संज्ञा भूतादिः अस्ति। ततः तन्मात्रगण उत्पद्यते। भूतानामादिभूतस्तमोबहुलः, अत एव स च तामसः इति।

व्युत्पत्ति:– सत्त्वगुणस्य भावः सात्त्विकः। एकादश संख्याः सन्ति यस्य स च गणः एकादशकः। तेजोगुणस्य भावः तैजसः तस्मात् तैजसात् इति।

अनुवाद– वैकृत अर्थात् सत्त्वप्रधान अहंकार से सात्त्विक (प्रकाश और लघु) इन्द्रियों की उत्पत्ति या अभिव्यक्ति होती है। भूतादि से अर्थात् तमोगुणप्रधान अहंकार से तन्मात्राओं की उत्पत्ति होती है। तैजस अर्थात् रजोगुण प्रधान अहंकार दोनों गुणों के उत्पादन में सहायक है।

व्याख्या– पुरुषातिरिक्त सभी वस्तु त्रिगुणात्मक हैं। अतएव अहंकार भी त्रिगुणात्मक है। तीनों गुणों के प्राधान्यभेद से अहंकार भी तीन प्रकार का है, (2) तमोगुणप्रधान अहंकार जो भूतादि नाम से प्रसिद्ध है तथा (3) रजोगुण-प्रधान अहंकार जो तैजस नाम से प्रसिद्ध है। इनमें सत्त्वप्रधान वैकृत नाम के अहंकार से प्रकाशक एवं लघु इन्द्रियों का जन्म होता है। इनमें भी ज्ञानेन्द्रिय प्रकाशप्रधान हैं तथा कर्मेन्द्रिय लाघव प्रधान। प्रकाश तथा लाघव को सत्त्व गुण का धर्म कह चुका हूँ (सत्त्वं लघु प्रकाशम्')। तमोगुणप्रधान अहंकार से पञ्च तन्मात्राओं की अभिव्यक्ति होती है। अतः समान कारण से विभिन्न कार्य की आपत्ति नहीं, कारण की सामग्री भी विभिन्न ही है। अर्थात् अहंकार यद्यपि एक ही है तथापि तद्गत सत्त्वादि गुण के प्राधान्य भेद से विभिन्न कार्य अनुपपन्न नहीं है।

प्रश्न है कि अहंकार से दो ही कार्य कहे गये हैं। उनमें एक वैकृत अहंकार से और दूसरा भूतादि अहंकार से होगा, तृतीय प्रकार तैजस अहंकार मानने का क्या प्रयोजन? इसी का समाधान "तैजसादुभयम्" इस वाक्य से हुआ है। अर्थात् कथित दोनों प्रकार के अहंकार से दोनों गणों की क्रमशः उत्पत्ति में तैजस अहंकार का साहाय्य अपेक्षित है। अर्थात् सत्त्व गुण एवं तमोगुण स्वयं क्रियाशील नहीं हैं, रजोगुण क्रिया से ही परिचालित होकर कार्यक्षम होते हैं। इसलिये रजोगुण के या रजोगुण प्रधान तैजस अहंकार के स्वतन्त्र कार्य न रहने पर भी सत्त्वादि प्रधानक दोनों अहंकार के ही कार्य के उत्पादन में साहाय्य द्वारा तैजस अहंकार सार्थक है। रजोगुण की सार्थकता का उपपादन इस रीति से पहले भी कारिका 13 में कर चुका हूँ।

(26) कथित ग्यारहों इन्द्रियों में चक्षुरादि दस बाह्य इन्द्रिय हैं एवं मन उभयेन्द्रिय है। सात्त्विकोपादानक इसी मनरूप इन्द्रिय का अग्रिम कारिका से निरूपण करने के लिये तदुपयोगितया पहले बाह्येन्द्रियों का निरूपण इस कारिका में हुआ है–

बुद्धीन्द्रियाणि चक्षुःश्रोत्र-घ्राण-रसन-त्वगाख्यानि।
वाक्पाणि-पाद-पायूपस्थाः कर्मेन्द्रियाण्याहुः।।26।।

संस्कृतटीका–

अन्वयः– चक्षुःश्रोत्रघ्राणरसनत्वगाख्यानि बुद्धीन्द्रियाणि वाक्पाणिपादपायूपस्थानि कर्मेन्द्रियाणि आहुः।।

सं. व्याख्या– चक्षु, श्रोत्रम्, घ्राणः, रसना, त्वक् चेति इन्द्रियाणि ज्ञानेन्द्रियाणि वा बुद्धीन्द्रियाणि पदवाच्यानि भवन्तीति आचार्याः वदन्ति। वाक् पाणि-पाद- पायु-उपस्थानि कर्मेन्द्रियाणि सन्तीति आचार्याः कथयन्ति।

सात्त्विकाहङ्कारोपादानत्वमिन्द्रियत्वम्। उत्कृष्टसत्त्वप्रधानाकाहङ्कारात् मनसः, मध्यमकसत्त्वप्रधानकाहङ्कारात् चक्षुरादीनां ज्ञानेन्द्रियाणां एवञ्च निकृष्टसत्त्वप्रधानकाहङ्कारात् वागादीनां कर्मेन्द्रियाणाञ्चोत्पत्तिर्भवति।

व्युत्पत्तिः– इन्द्रस्य= आत्मनः लिङ्गमिन्द्रियम् इति व्युत्पत्त्या आत्मनः ज्ञापकलिङ्गं इन्द्रियं भवति। इन्द्रियं करणं भवति करणेन कर्मणः उत्पत्तिः व्यापाराधीना भवति। रूपं चेष्टे पश्यति अनेन इति चक्षुः, श्रूयते अनेन इति श्रोत्रम्। स्पृश्यतेऽनेन इति स्पर्शनम्। यद्वा+शब्दं श्रृणोति अनेन इति श्रोत्रम्, रसयति अनेनेति रसना जिघ्रति अनेन इति घ्राणम्।

अनुवाद– चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, रसना, त्वचा– इन पाँचों को आचार्य ज्ञानेन्द्रिय या बुद्धीन्द्रिय कहते हैं तथा वाक्, पाणि, पाद, पायु, उपस्थ– इन पाँचों को कर्मेन्द्रिय कहते हैं।

व्याख्या– लक्षण द्वारा सामान्यतः वस्तु का परिचय हो जाने पर विभाग की आकांक्षा होती है। तदनुसार इन्द्रियों के विभाग से पहले लक्षण ही समझ लेना उचित है। 'सात्त्विकाहङ्कारोपादानत्वमिन्द्रियत्वम्' यह इन्द्रिय का सामान्य लक्षण है। अर्थात् सत्त्वप्रधानवाला अहंकार जिसका उपादान है वही इन्द्रिय है। यद्यपि ग्यारहों प्रकार के इन्द्रियों में

सत्त्व का प्राधान्य रहने पर भी प्रधानीभूत सत्त्व में तारतम्य है। फलत: उत्कृष्ट सत्त्व-प्रधानक अहंकार से मन, मध्यम सत्त्वप्रधानक अहंकार से चक्षुरादि ज्ञानेन्द्रिय तथा निकृष्ट सत्त्वप्रधानक अहंकार से चक्षुरादि ज्ञानेन्द्रिय तथा निकृष्ट सत्त्वप्रधानक अहंकार से वागादि कर्मेन्द्रिय उत्पन्न होते हैं।[13]

'इन्द्रस्य=आत्मन: लिङ्गम् इन्द्रियम्' इस व्युत्पत्ति के अनुसार आत्मा का ज्ञापक लिङ्ग भी है इन्द्रिय। कारण, इन्द्रियों से इन्द्रियाधिष्ठाता आत्मा का अनुमान होता है। इन्द्रिय करण हैं। करण से क्रिया की उत्पत्ति व्यापाराधीन है। करण का व्यापार बिना कर्ता का नहीं होता है। जैसे छेदन क्रिया का सम्पादक कुठार रूप करण का उद्यम निपातादि व्यापार कर्तृपरतन्त्र ही दृष्ट है वैसे ही इन्द्रिय रूप करण व्यापार का भी कोई कर्ता अवश्य है। इस प्रकार से इन्द्रिय पद अपने यौगिक अर्थ के बल से भी चक्षुरादि ग्यारहों करणों का वाचक है। इन्द्रिय पद का यह अर्थ वेदादि में अनेकधा प्रतिपादित है।

चक्षुरादि शब्द के व्युत्पत्तिबललभ्य अर्थ के ही बल से चक्षुरादि ज्ञानेन्द्रियत्व उपपादित है। 'रूपं चष्टे पश्यतीति चक्षु:' इस व्युत्पत्ति के अनुसार रूप का ग्रहण जिससे हो वही हुआ चक्षु। 'शब्दं शृणोत्यनेनेति श्रोत्रम्' इस व्युत्पत्ति के अनुसार शब्दग्राहक करण हुआ श्रोत्रेन्द्रिय। 'गन्धं जिघ्रतीति घ्राणम्' इस व्युत्पत्ति के बल से गन्ध का प्रत्यक्षजनक करण इन्द्रिय घ्राण है। तथा 'रसयत्यनेनेति रसना' इस व्युत्पत्ति के बल से आस्वादजनक इन्द्रिय रसना है। चक्षुरादि इन्द्रिय स्वयं अतीन्द्रिय हैं।

---

13. स एतमेव पुरुषं ब्रह्म ततममपश्यदिदमदर्शमिति ईं, तस्मादिदन्द्रो नाम। इदन्द्रो ह वै नाम तमिदन्द्रं सन्तमिन्द्र इत्याचक्षते परोक्षेण।

स पूर्वोक्त आत्मा एतमेव मूर्धद्वारा प्रविष्ट: पुरि पश्यत्यात्मानं ब्रह्म ततमं ततमं विस्तृतरूपमपश्यत्। आत्मानमेव ब्रह्मरूपेण साक्षात्-कृतवानिति यावत्। तत: तुष्ट: स चाह इदमदर्शम् अपरोक्षतयाहमदर्शम्। पृष्टवानस्मि, ईं 3 इति प्लुतिस्तुष्ट्यर्था। तस्मादपरोक्षदर्शनाद् इदन्द्रो नाम इदम्पूर्वकाद् दृशे र्डद्प्रत्यय:, इदं दृष्टवानित्यर्थे इदन्द्र इति है वै प्रसिद्धं नामैतदिदन्द्र इति। तमिदन्द्रं सन्तमिन्द्र इत्याचक्षते परोक्षेण पूजार्थम्, "परोक्षप्रिया देवा" इत्यैतरेयश्रुते:। (श्लोक 21)

उनकी सत्ता अनुमान से ही सिद्ध हो सकती है। उन अनुमानों की सूचना इन व्युत्पत्तिबललभ्य अर्थों से हो जाती है।

(27) ज्ञानेन्द्रियों के प्रसंग में एक प्रश्न है कि 6वीं कारिका में ज्ञानेन्द्रियों का जो निरूपण है उनमें मन का निरूपण क्यों नहीं है? तथा अन्यान्य ज्ञानेन्द्रियों के ज्ञान के बाद मन रूप ज्ञानेन्द्रिय के स्वरूप ज्ञान की स्वाभाविक आकांक्षा भी उदित होती है।

दूसरी बात कि सात्त्विक प्रधानत्व ही इन्द्रिय सामान्य का लक्षण हुआ। किन्तु एक ही सत्त्वगुणप्रधान वाले अहंकार से नाना रूप के इन्द्रियों की सृष्टि के साथ उनका साधर्म्य-वैधर्म्य तथा एक प्रकार के सत्त्वप्रधानक अहंकार से नाना प्रकार की इन्द्रियों की उपपत्ति, इतनी ही बात इस कारिका से कही गयी हैं–

उभयात्मकमत्र मनः संकल्पकमिन्द्रियञ्च साधर्म्यात्।
गुणपरिणामविशेषान्नानात्वं बाह्यभेदाश्च॥27॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– अत्र उभयात्मकं मनः संकल्पकम् इन्द्रियं च साधर्म्यात्। बाह्यभेदाः च नानात्वं गुणपरिणामविशेषात्।

सं.व्याख्या– एतेषु एकादशसु इन्द्रियेषु मनः ज्ञानेन्द्रियं कर्मेन्द्रियञ्चेत्युभयात्मकं भवति। संकल्पस्वरूपवृत्तेः करणं भवति। सात्त्विकाहङ्काररजन्यत्वरूपेन्द्रियाणां साधर्म्यात् मनः अपि इन्द्रियमस्ति। सत्त्वगुणप्रधानकाहङ्कारादुपादानात् जन्यत्वात् अपि गुणपरिणामानां भेदात् धर्माधर्मसहकारिभेदात् नानारूपकाणामिन्द्रियाणां सृष्टिर्जायते। अदृष्टरूपसहकारिकारणभेदात् इन्द्रियााणामपि भेदो भवति। यथा पार्थिवे समानेऽपि घटपटादयो बाह्यपदार्थभेदाः लोके दृश्यन्ते वा तुल्येऽपि पित्रादौ कन्यापुत्रादिसन्तानभेदाऽदृष्टविशेषादेव यथा भवति तथैव एकस्मादपि सात्त्विकादहङ्कारादेकादशेन्द्रियाणां विभिन्नरूपाणामुद्भवः सम्भवति।

व्युत्पत्तिः– सङ्कल्पः अस्य अस्ति इति सङ्कल्पकम्। समानो धर्मो येषां ते सधर्माणः तेषां भावः साधर्म्यं तस्मात् साधर्म्यात्। गुणस्य परिणामः इति गुणपरिणामः तस्य विशेषः इति गुणपरिणामविशेषः तस्मात् गुणपरिणामविशेषात् बाह्यस्य भेदः ते बाह्यभेदाः।

अनुवाद– इन ग्यारहों इन्द्रियों में मन उभयात्मक अर्थात् ज्ञानेन्द्रिय एवं कर्मेन्द्रिय दोनों है। तथा संकल्प रूप वृत्ति का करण है। सात्त्विक अहंकारजन्यत्व रूप इन्द्रियों के साधर्म्यवश मन भी इन्द्रिय है। (सत्त्वगुणप्रधानक अहंकार रूप एक ही उपादान से उत्पन्न होने पर भी) गुणपरिणाम के भेद से अर्थात् धर्माधर्म रूप सहकारिकारण के भेद से नानारूपक इन्द्रियों की सृष्टि होती है। जैसे तमोगुणप्रधान अहंकार रूप एक ही कारण से बाह्यभेद अर्थात् नाना प्रकार की तन्मात्रा रूप बाह्यपदार्थ की उत्पत्ति होती है।

व्याख्या– कारिका का 'अत्र' शब्द निर्धारण सप्तम्यन्त 'अस्मिन् पद का प्रतिरूप है। तदनुसार 'अत्र' शब्द का अर्थ हुआ 'एकादशसु इन्द्रियेषु मध्ये।' अर्थात् ग्यारहों इन्द्रियों के मन ही उभयात्मक है। मन ही उभयेन्द्रिय क्यों है, इस प्रश्न का उत्तर है कि चक्षुरादि ज्ञानेन्द्रिय क्यों है, इस प्रश्न का उत्तर है कि चक्षुरादि ज्ञानेन्द्रिय या वागादि कर्मेन्द्रिय इनमें कोई भी अपना कार्य विना मन की सहायता से नहीं कर सकता है। सुतरां, मन ज्ञानोत्पत्ति के सहायक होने के कारण ज्ञानेन्द्रिय तथा वचनादि क्रिया के सम्पादक होने के कारण कर्मेन्द्रिय– दोनों है।

"संकल्पकं मनः–" कारिका के इस वाक्य से मन का लक्षण कहा है। 'सम्यक् कल्पयति, विशेष्यविशेषणभावेन विवेचयतीति संकल्पकम्' इस व्युत्पत्ति के बल से उक्त 'संकल्पक' शब्द से मन का असाधारण धर्म रूप लक्षण कहा गया है। कहने का तात्पर्य है कि चक्षुरादि इन्द्रिय से वस्तु के बालमूकादि ज्ञान की तरह आलोचन या सम्मुग्ध, फलतः निर्विकल्पक ज्ञान ही होता है। किन्तु इस ज्ञान से प्रवृत्ति का सम्भव नहीं है। आलोचन रूप इस ज्ञान के अनन्तर 'इदमेव नैवम्' इस आकार का जब ज्ञान होता है तभी प्रवृत्ति होती है। इस विवेचनात्मक ज्ञान का, फलतः संकल्प के ज्ञान का भी तो कोई कारण होना चाहिए। वही मन है। सुतराम्, चक्षुरादि इन्द्रिय से केवल निर्विकल्पक ज्ञान होता है और मन से संकल्प रूप सविकल्पक ज्ञान होता है। इससे निर्विकल्पक-सविकल्पक भेद से ज्ञान का **द्वैविध्य** सूचित होता है।

ज्ञान के इस द्वैविध्य के प्रसंग अनेक आचार्य की सम्मति है–

(1) सम्मुग्धं वस्तुमात्रं हि प्राग् गृह्णन्त्यविकल्पितम्।
तत्सामान्य-विशेषाभ्यां कल्पयन्ति मनीषिणः॥

चक्षुरादि व्यापार के अनन्तर एवं मन के व्यापार से पहले अविकल्पित (वस्तु के सामान्य एवं विशेष धर्म से असम्बद्ध, अतएव) सम्मुग्ध, अर्थात् अविविक्त, फलतः केवल वस्तु का ही ग्रहण ज्ञाताओं को होता है। पुनः मनीषी अर्थात् मन के व्यापार युक्त ज्ञाता सामान्य और विशेष दोनों रूप से वस्तु का ग्रहण करते हैं।

(2) अस्ति ह्यालोचनं ज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम्।
बाल-मूकादिसदृशं विज्ञानं शुद्धवस्तुजम्॥

प्रथम अर्थात् सविकल्पक ज्ञान से पहले जो केवल वस्तु-विषयक बाल-मूकादि ज्ञान सदृश ज्ञान है वही निर्विकल्पक ज्ञान है।

(3) ततः परं पुनर्वस्तु धर्मैर्जात्यादिभिस्तथा।
बुद्ध्यावसीयते सा हि प्रत्यक्षत्वेन सम्मता॥

निर्विकल्पक ज्ञान के अनन्तर जिस बुद्धि के द्वारा सामान्य और विशेष दोनों रूप से वस्तु का ग्रहण होता है वह भी प्रत्यक्ष ही है।

इन तीनों श्लोकों[14] का निष्कृष्टार्थ है कि प्रत्यक्ष दो प्रकार का है–

निर्विकल्पक और सविकल्पक। प्रथम का कारण चक्षुरादि है और द्वितीय का कारण मन। प्रकृत में कहने का है कि उक्त संकल्प रूप व्यापार ही मन का लक्षण है। कारण कि मन को वही समानजातीय बुद्ध्यहंकारादि से तथा असमानजातीय चक्षुरादि से विविक्त कर समझाता है।

प्रश्न रहा कि मन इन्द्रिय क्यों है? यदि संकल्प रूप असाधारण व्यापार प्रयुक्त मन को इन्द्रिय कहेंगे तो निश्चय रूप असाधारण व्यापार प्रयुक्त बुद्धि और अभिमान रूप असाधारण व्यापार प्रयुक्त अहंकार– ये दोनों भी इन्द्रिय कहलायेंगे। उतना ही नहीं, सर्वसिद्ध चक्षुरादि इन्द्रिय के साथ मन में वैजात्य भी है। चक्षुरादि रूपादि नियत विषय में ही प्रवृत्त होते हैं। चक्षु से रूप का ही ग्रहण होता है, रसादि का नहीं। घ्राण से गन्ध

14. न्यायसूत्र – 1/1/5

का ही ग्रहण होता है, रूपादि का नहीं। इस प्रकार से त्वगादि में भी समझना चाहिए। किन्तु मन सबमें प्रवृत्त होता है। सुतरां मन में इन्द्रिय से भिन्न बुद्ध्यादि का असाधारणव्यापारयोगित्व रूप साधर्म्य है तथा चक्षुरादि इन्द्रियों का अनियतविषयत्व रूप वैधर्म्य है। तब मन इन्द्रिय कैसे हुआ? इस प्रश्न के समाधान में 'इन्द्रियं च साधर्म्यात्' कारिका का यह वाक्य लिखित है।

इस वाक्य का तात्पर्य है कि सत्त्वप्रधानक अहंकार ही चक्षुरादि का उपादान कारण है। मन का भी उपादान कारण वही है। चक्षुरादि इन्द्रिय में रहने वाला सात्त्विकाहंकारोपादानत्व मन में भी है। अतएव चक्षुरादि के ही समान मन भी इन्द्रिय ही है। अर्थात् सात्त्विकाहंकारोपादानत्व ही इन्द्रिय सामान्य का लक्षण है, सो मन में भी है। अतएव मन इन्द्रिय है। इन्द्रलिङ्गत्व अर्थात् आत्मा का ज्ञापकत्व इन्द्रिय का लक्षण नहीं है, कारण कि महत्तत्त्वादि इन्द्रिय नहीं रहते हुए आत्मा के ज्ञापक हैं। सुतरां मन में यदि चक्षुरादि इन्द्रियगत इन्द्रलिङ्गत्व धर्म नहीं भी रहा तो भी मन के इन्द्रियत्व में कोई बाधा नहीं है।

इस प्रसंग में एक ही ज्ञातव्य रह गया है कि बिना कारण के भेद से जब कार्य का भेद नहीं हो तो सत्वगुण-प्रधानक एक ही अहंकार से विभिन्न प्रकार के इन्द्रियों की अभिव्यक्ति कैसे हुई? इसी के समाधानार्थ कारिका का उत्तरार्ध लिखित है। कारिका के इस अंश का तात्पर्य है कि विचित्र भोगों के विभिन्न धर्माधर्म रूप अदृष्ट के सहकार से एक भी सात्त्विक अहंकार से विभिन्न प्रकार के इन्द्रियों की उत्पत्ति हो सकती है। यथा रूपप्रत्यक्षजन्य सुखदुःख के साक्षात्कारजनक अदृष्टसहकृत सात्त्विक अहंकार से चक्षु की उत्पत्ति एवं शब्दोपभोगजनक अदृष्ट सहकृत सात्त्विक अहंकार से श्रोत्र की उत्पत्ति हो सकती है। एक भी कारण से विभिन्न सहायक के बल से विभिन्न कार्य हो सकते हैं। इसी के दृष्टान्त के लिये 'नानात्वं बाह्यभेदाश्च-यह पंक्ति लिखित है। अर्थात् इन्द्रियादि की अपेक्षा से बाह्यतन्मात्रा प्रभृति, विभिन्नभोगजनक विभिन्न अदृष्ट के ही सहकार से एक ही तामस अहंकार रूप उपादान से उत्पन्न होते हैं। अतः एक ही सात्त्विक अहंकार से विभिन्न इन्द्रियों की उत्पत्ति अनुपपन्न नहीं है।

(28) इस कारिका में मन को छोड़कर अन्य दसों इन्द्रियों के असाधारण कार्य कहे गये हैं। कारण, इन्द्रियों के साधारण ज्ञान होने पर विशेष की जिज्ञासा स्वाभाविक है–

रूपादिषु पञ्चानामालोचनमात्रमिष्यते वृत्तिः।
वचनादानविहरणोत्सर्गानन्दाश्च पञ्चानाम्।।28।।

संस्कृतटीका–

अन्वयः– शब्दादिषु पञ्चानामालोचनमात्रम् वचनादानविहरणो-त्सर्गाऽऽनन्दाश्च पञ्चानाम् वृत्तिः इष्यते।

सं. व्याख्या– ज्ञानेन्द्रियाणां पञ्चानां श्रोत्रत्वग्चक्षुःरसनघ्राणेन्द्रियाणां यथाक्रमं शब्दस्पर्शरूपरसगन्धेषु आलोचनं वृत्तिः कथ्यते। कर्मेन्द्रियाणां वाक्पाणिपादप यूपस्थानां यथाक्रमं वचनादानविहरणोत्सर्गानन्दाः च वृत्तिः इष्यते। तथाच चक्षुषः रूपमात्रे, श्रोत्रस्य शब्दमात्रे त्वचः स्पर्शमात्रे रसनायाः रसमात्रे घ्राणस्य गन्धमात्रे च वृत्तिः इष्यते। वाचः वचनं, हस्तयोः आदानं, पादयोः विहरणं, पायोः भुक्तस्य आहारस्य परिणतमलोत्सर्गः उपस्थस्य च आनन्दः सुतोत्पत्तिविषयावृत्तिश्च भवति। ज्ञानेन्द्रियाणां लक्षणन्तु।

1. रूपविषयकालोचनव्यापारवत्त्वं चक्षुरिन्द्रियस्य लक्षणम्।
2. शब्दविषयकालोचनव्यापारवत्त्वं श्रोत्रस्य लक्षणम्।
3. स्पर्शविषयकालोचनव्यापारवत्त्वं त्वचः लक्षणम्।
4. रसविषयकालोचनव्यापारवत्त्वं रसनायाः लक्षणम्।
5. गन्धविषयकालोचनव्यापारवत्त्वं घ्राणस्य लक्षणम्।
6. वचनव्यापारवत्त्वं वाचः लक्षणम्।
7. आदानव्यापारवत्त्वं पाण्योः लक्षणम्।
8. विहरणव्यापारवत्त्वं पादयोः लक्षणम्।
9. उत्सर्गव्यापारवत्त्वं पायोः लक्षणम्।
10. आनन्दव्यापारवत्त्वम् उपस्थस्य लक्षणम्।

व्युत्पत्तिः– शब्दः आदिः येषां ते शब्दादयः तेषु शब्दादिषु वचनं च आदानञ्च विहरणश्च उत्सर्गश्च इति वचनादानविरहणोत्सर्गाः।

अनुवाद– रूपादि पाँचों विषयों के आलोचन (निर्विकल्पक) ज्ञान की (चक्षुरादि ज्ञानेन्द्रियों की) वृत्ति अर्थात् असाधारण व्यापार है। वागादि

कर्मेन्द्रियों की क्रमशः वचन, आदान, गमन, उत्सर्ग (मलत्याग) और आनन्द ये ही पाँचों वृत्तियाँ असाधारण धर्म हैं।

व्याख्या– रूपविषयक आलोचन (निर्विकल्पक ज्ञान) चक्षु की वृत्ति (असाधारण धर्मी है।) रस का आलोचन रसना की वृत्ति, गन्ध का आलोचन त्वचा की वृत्ति, शब्द का आलोचन श्रोत्र की वृत्ति है। इसी प्रकार से वागिन्द्रिय का वचन (शब्दोच्चारण, असाधारण व्यापार है, पाणि (हाथ) का आहरण, पाद (पैर) का गमन, पायु (गुदा) का उत्सर्ग (मलत्याग), उपस्थ (जननेन्द्रिय) का मूत्रत्याग और मैथुनजनित आनन्द असाधारण व्यापार है। इनमें वागिन्द्रिय को छोड़कर सभी अत्यन्त प्रसिद्ध हैं। वर्णात्मक शब्द के अभिव्यञ्जक कण्ठताल्वादिस्थान वागिन्द्रिय है। इनमें आदि शब्द से–

अष्टौ स्थानानि वर्णानामुरः कण्ठः शिरस्तथा।
जिह्वामूलं च दन्ताश्च नासिकोष्ठौ च तालु च॥

इस श्लोक में कथित उरःकण्ठादि को भी वागिन्द्रिय समझना चाहिए। इस वागिन्द्रिय का ही व्यापार वचन अर्थात् भाषणवृत्ति है।

(29) महत्, अहंकार और मन– ये तीनों अन्तःकरण हैं। इन तीनों में प्रत्येक का असाधारण व्यापार तथा सम्मिलित तीनों से उत्पन्न होने वाले साधारण व्यापार इस कारिका के द्वारा निर्दिष्ट हैं–

स्वालक्षण्यं वृत्तिस्त्रयस्य सैषा भवत्यसामान्या।
सामान्य करणवृत्तिः, प्राणाद्या वायवः पञ्च॥29॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– त्रयस्य स्वालक्षण्यं वृत्तिः सा एषा असामान्या भवति। प्राणाद्या वायवः पञ्च सामान्यकरणवृत्तिः (भवति)।

सं.व्याख्या– त्रयस्य बुद्धेः अहङ्कारस्य मनसश्च स्वालक्षण्यमेव असामान्या वृत्तिः भवति यथा अध्यवसायः बुद्धेः, अभिमानः अहङ्कारस्य सङ्कल्पः मनसः च विशेषव्यापारो भवति। सामान्यरूपेण अन्तःकरणानां व्यापारः प्राणापानव्यानोदानसमानाः पञ्च वायवः भवन्ति। गौड़पादाचार्यमते सर्वेन्द्रियाणां सामान्यवृत्तिः प्राणादयः पञ्च वायवः भवन्ति।

व्युत्पत्तिः– स्वलक्षणस्य भावः स्वालक्षण्यम्। त्रयोऽवयवाः इति त्रयम्। सामान्यञ्च तत् करणमिति सामान्यकरणं तेषां वृत्तिः इति सामान्यकरणवृत्तिः। प्राणः आदौ येषां ते प्राणाद्याः।

अनुवाद– महत्, अहंकार और मन इन तीनों का अपना-अपना स्वरूप ही (महत् का अध्यवसाय, अहंकार का अभिमान और मन का संकल्प) असाधारण कार्य है। पाँचों प्राण (जीवन) तीनों की सम्मित वृत्ति हैं।

व्याख्या– 'स्वं लक्षणं येषां तानि स्वलक्षणानि, तेषां भावः स्वालक्षण्यम्' इस व्युत्पत्ति के अनुसार स्व अर्थात् अध्यवसायादि वृत्ति लक्षण है जिसका सो हुआ स्वलक्षण, फलतः महत् अहंकार और मनः, उसका जो भाव अर्थात् असाधारण धर्म अध्यवसायादि वही हुआ महदादि तीनों का लक्षण। अध्यवसाय हुआ बुद्धि का लक्षण, अभिमान अहंकार का और संकल्प मन का लक्षण है। ये ही महदादि के असाधारण कार्य भी हैं। महत् का असाधारण कार्य अध्यवसाय, अहंकार का असाधारण कार्य अभिमान तथा मन का असाधारण कार्य संकल्प है।

प्राणादि पञ्चवायु रूप जीवन महत्, अहंकार और मन इन तीनों के साधारण कार्य हैं। अभिप्राय कि जिस प्रकार से कपोतगण मिलकर ही पिंजड़े को लेकर उड़ता है; पिंजड़ा का चालन रूप व्यापार किसी एक ही कपोत के व्यापार से नहीं होता है, उसी प्रकार शरीर धारण रूप प्राणन-अपाननादि व्यापार महदादि किसी एक अन्तःकरण का नहीं है, किन्तु महदादि तीनों का है। कारण कि तीनों के रहने पर ही जीवित शरीर में ही प्राणनादि व्यापार होता है, अन्तःकरणशून्य पाषाणादि में नहीं। अतः प्राणादि व्यापार तीनों अन्तःकरण का साधारण कार्य है, किसी एक या दो का नहीं।

शरीरान्तः संचारी वायु के स्थानभेद तथा विविध व्यापार के योग से प्राणादि पाँच नाम हैं– (1) प्राण, (2) अपान, (3) समान, (4) उदान, (5) व्यान। प्राणन अर्थात् अन्न-भोजनादि से शरीर धारण का प्रयोज़क होने से प्रथमोक्त वायु का नाम प्राण है। यह नासा के अग्रभाग, हृदय, नाभि और पैर का अंगूठा इन चार स्थानों में रहता है। मल-मूत्रादि के

अपनयन के कारण होने से वायु अपान संज्ञा लाभ करता है। यह कण्ठ, पीठ, पैर, वायु, उपस्थ, पंजर इन छः स्थानों में रहता है। वायु समान रूप से सभी नाड़ियों में रस को ले जाने के कारण समान नाम से प्रसिद्ध है। समान वायु हृदय, नाभि और सभी सन्धिस्थानों में रहता है। रसादि को ऊर्ध्व ले जाने के कारण (उन्नयन का प्रयोजक होने से) वायु उदान नाम से प्रसिद्ध है। उदान वायु हृदय, कण्ठ, तालु, मूर्धा और भ्रूमध्य इन पाँच स्थानों में रहता है। वायु जब किसी बलवत् कर्म का उत्पादन करता है तो व्यान नाम से प्रसिद्ध होता है। व्यान वायु त्वचा में रहता है।

(30) चक्षुरादि बाह्य करण एवं महदादि तीनों अन्तःकरण इन चारों करणों से वृत्तिज्ञान युगपत् (एक ही समय में) एवं अयुगपत् (अर्थात् क्रमशः) दोनों प्रकारों से होता है। न्याय-वैशेषिक के ज्ञानायौगपद्य सिद्धान्त के अनुसार इस शास्त्र में ज्ञान के अयौगपद्य का नियम नहीं है। सांख्यशास्त्र के सिद्धान्त से एक काल में एक इन्द्रिय से भी अनेक ज्ञान होते हैं। प्रत्यक्षात्मक वृत्तिज्ञान में जैसे अन्तःकरण को चक्षुरादि बाह्य करण की अपेक्षा है वैसे ही अनुमानादि परोक्ष ज्ञान में भी अन्तःकरण को चक्षुरादि बाह्यवृत्ति की अपेक्षा होती ही है। इतनी ही बात इस कारिका में निर्दिष्ट है–

युगपच्चतुष्टयस्य तु, वृत्तिः क्रमशच तस्य निर्दिष्टा।
दृष्टे तथाप्यदृष्टे, त्रयस्य तत्पूर्विका वृत्तिः॥30॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– चतुष्टयस्य तु वृत्तिः युगपत् (भवति) तस्य च क्रमशः वृत्तिः निर्दिष्टा, दृष्टे तथा अपि अदृष्टे तत्पूर्विका वृत्तिः त्रयस्य (भवति)।

सं.व्याख्या– प्रतिविषयाध्यवसाये बुद्ध्यहङ्कारमनसां चक्षुरिन्द्रियस्य च युगपत् व्यापारो भवति। बुद्ध्यहङ्कारमनः चक्षुषाञ्च क्रमशः वृत्तिरपि भवति। यथा चक्षुः रूपं पश्यति ततः मनः सङ्कल्पं करोति तदनन्तरं अहङ्कारः अभिमानं करोति तदनन्तरम् बुद्धिः अध्यवस्यति। बुद्ध्यहङ्कारमनसां भविष्यकाले अतीते च क्रमशः वृत्तिर्भवति। वर्तमानकाले च बुद्ध्यहङ्कारमनःचक्षुषां च युगपत् क्रमशश्च वृत्तिर्भवति।

व्युत्पत्तिः– तस्य पूर्विका तत्पूर्विका।

अनुवाद– चारों करणों से एक काल में भी अनेक वृत्ति होती हैं तथा क्रमशः अनेक काल में भी अनेक वृत्तियाँ होती हैं। तीनों अन्तःकरणों की (अनुमानादि) परोक्ष वृत्तियाँ प्रत्यक्षमूलक ही हैं।

व्याख्या– नैयायिक और वैशेषिकों का सिद्धान्त है कि एक काल में एक ही ज्ञान हो। यही ज्ञानायौगपद्य नियम है। सांख्यशास्त्र का सिद्धान्त है कि एक ही काल में एक ही इन्द्रिय से या अनेकों इन्द्रियों से अनेक ज्ञान हो सकता है। इसके अनुरूप उदाहरण देता हूँ। अन्धेरी रात में मेघ लगे रहने से हाथ-हाथ नहीं सूझता है। ऐसे समय में हठात् विद्युल्लता होने से यदि कोई पास में बाघ को देखे तो वह तुरंत वहाँ से हट जाता है। इस हटने की क्रिया से पूर्व बाघ का आलोचन पहले होगा। तदुत्तर मन के द्वारा बाघ का अनिष्टकारित्व विवेचित होगा। तदुत्तर अहंकार द्वारा उससे होने वाले अनिष्ट का ज्ञान होगा। तब बुद्धि के द्वारा 'मैं यहाँ से हट जाऊँ' इस आकार का अध्यवसाय होगा। तदनन्तर ही वह व्यक्ति हट सकता है। यदि नैयायिक का ज्ञानायौगपद्य का सिद्धान्त मानें तो वह व्यक्ति उतने काल के बाद हटेगा जितने काल में ये ज्ञान क्रमशः होंगे। किन्तु चक्षुःपात के अनन्तर वह व्यक्ति तुरंत हट जाता है। इसलिये समझता हूँ कि चारों (चक्षु, अहंकार, मन और बुद्धि) करणजन्य उक्त ज्ञान एक ही काल में होते हैं। अतः एक काल में भी अनेक ज्ञान होते हैं।

उक्त करणजन्य ज्ञान क्रमिक भी होते हैं। जब थोड़ा-थोड़ा अन्धेरा हो जाता है, तब दूर की वस्तु को इसी तरह देखते हैं कि 'दूर में कोई वस्तु है।' तदनन्तर सावधान होने पर मन के द्वारा मालूम पड़ता है कि वह वस्तु कोई धनुषधारी पुरुष है जो कान तक धनुष को खींचे हुए है। तदनन्तर अहंकार द्वारा मालूम पड़ता है कि यह मुझ पर धनुष चढ़ाये हुए है। तदनन्तर बुद्धि द्वारा निश्चय होता है कि 'मैं यहाँ से हट जाता हूँ।' तब वह व्यक्ति हटता है। यहाँ इस हटने के प्रयोजक ज्ञान क्रमशः हुए हैं।

महत्, अहंकार और मन ये तीनों करण जैसे प्रत्यक्षात्मक प्रमिति में

प्रत्यक्ष प्रमाण के सहकार से ही उपयुक्त होते हैं वैसे ही अनुमान, शब्द तथा स्मृति प्रभृति परोक्ष वृत्ति में भी प्रत्यक्षप्रमाण के सहकार से ही सहायक होते हैं। कारण कि विना प्रत्यक्ष प्रमाण के साहाय्य से न तो व्याप्तिज्ञान होगा और न ही शक्तिज्ञान। विना पूर्वानुभवजनित संस्कार से स्मृति भी नहीं हो सकती है। अतः तीनों अन्तःकरण साक्षात् या परम्परया परोक्षज्ञान के भी उत्पादन में प्रत्यक्ष प्रमाण की अपेक्षा करते हैं।

(31) एतदुत्तर स्वभावतः प्रश्न होते हैं कि उक्त चारों प्रकार के कारणों से ज्ञानादिवृत्ति के उत्पादन में और भी किन्हीं की अपेक्षा होती है या केवल करणमात्र से वृत्ति की अभिव्यक्ति हो जाती है? यदि करणमात्र से वृत्ति की उत्पत्ति मानी जाए तो सर्वदा सभी वृत्ति होतीं ही रहेंगी। कारण कि करण की सत्ता सभी काल में समान ही है। वृत्तिज्ञान के लिए अन्य कुछ अपेक्षित है ही नहीं। यदि इस आपत्ति को स्वीकार लेंगे (इष्टापत्ति करेंगे) तो वृत्तिसांकर्य हो जायेगा। कभी मन से ही निश्चय या बुद्धि से ही संकल्प का उदय होगा। इसका नियामक कोई नहीं है कि रूप चक्षु का ही विषय है या शब्द का ग्राहक श्रोत्र ही है। मन से संकल्प नाम की वृत्ति ही हो यह निश्चय नहीं, अहंकार से अभिमान ही हो निश्चय नहीं, इन नियमों का प्रयोजक कोई भी नहीं है। अतः उक्त प्रश्नों का क्या समाधान? इसी का उत्तर इस कारिका में है–

स्वां स्वां प्रतिपद्यन्ते परस्पराकूतहेतुकां वृत्तिम्।
पुरुषार्थ एव हेतुर्न केनचित् कार्यते करणम्।।31।।

संस्कृतटीका–

अन्वयः– परस्पराकूतहेतुकां वृत्तिम् स्वां स्वां प्रतिपद्यन्ते पुरुषार्थः एव हेतुः, केनचित् करणं न कार्यते।

सं. व्याख्या– परस्परसङ्केतहेतुकाम् परस्परस्वभावहेतुकाम् वा स्वकीयां स्वकीयामेव व्यापारम् आलोचनसङ्कल्पादिवृत्तिमेव इन्द्रियादीनि बाह्याभ्यन्तरकरणानि प्राप्नुवन्ति। स्वस्वकार्यजननौन्मुख्यमेव हेतुः भवति एवञ्च भोगापवर्गपुरुषार्थः एव प्रवर्तकः भवति केनचित् ईश्वरेण वा पुरुषेण करणं न प्रबोध्यते।

अनुवाद– सभी करण परस्पर अपने-अपने अभिप्राय के अनुसार अपने-अपने वृत्ति के लिये प्रवृत्त होते हैं। पुरुषार्थ, जो भोग एवं अपवर्ग,

इन्हीं दोनों कारणों का प्रवर्तक है, तदतिरिक्त (चेतनादि पुरुष) कोई नहीं है।

व्याख्या– परस्पर एक-दूसरे के अभिप्राय के अनुसार प्रवृत्ति के प्रसंग में उत्तम लौकिक दृष्टान्त ही है। यथा– सेनायें अनेक अस्त्र-शस्त्र से युक्त सैनिक रहते हैं। इनमें किसी की शक्ति (अस्त्र) रहती है, किसी को लाठी ही, किसी को धनुष, तो किसी को कृपाण ही। वे जब शत्रु पर आक्रमण करने के लिए प्रवृत्त होते हैं तब धनुष वाले धनुष लेते हैं, कृपाण नहीं; कृपाण वाले कृपाण ही लेते हैं, लाठी नहीं। इस प्रकार से करण भी पुरुष के भोग और अपवर्ग के सम्पादन करने के लिए सृष्ट हुए हैं। उसका सम्पादन चक्षु रूप के आलोचन द्वारा ही कर सकता है, शब्द के आलोचन द्वारा नहीं। श्रोत्र शब्द के आलोचन द्वारा भोगापवर्ग के सम्पादन में सहायक हो सकता है, रसादि के आलोचन द्वारा नहीं। इसी तरह मन संकल्प के ही द्वारा, अहंकार अभिमान के ही द्वारा, बुद्धि निश्चय के ही द्वारा भोगापवर्ग का सहायक है। अतः वृत्ति-सांकर्य का कोई सम्भव नहीं।

किन्तु सैनिक का दृष्टान्त प्रकृत में पूर्ण संगत नहीं होता है। कारण कि सैनिक चेतन हैं। इसलिये उनमें प्रत्येक का अपना-अपना अभिप्राय है और दूसरे के अभिप्राय समझने का सामर्थ्य है। अतः सैनिकों से नियमित कार्य उचित होते हैं। प्रकृत में चक्षुरादि करण जड़ हैं। उन्हें न तो अपना अभिप्राय है और न ही दूसरे के अभिप्राय समझने का सामर्थ्य ही है। अतः अचेतन करणों का कोई चेतन अधिष्ठाता मानना पड़ेगा, जो अपने-अपने विषय में चक्षुरादि को प्रवृत्त करा सके। सो अधिष्ठाता फलतः ईश्वर ही होगा। किन्तु ईश्वर को मानना इस शास्त्र के सिद्धान्त के प्रतिकूल होगा। उसी का समाधान कारिका के उत्तरार्ध से किया गया है। कारिका के इस अंश का तात्पर्य है कि भजिष्य पुरुषार्थ ही करणों को उपयुक्त रूप से प्रवृत्ति का सम्पादन कर देता है। तदर्थ ईश्वर की कल्पना व्यर्थ है। सत्कार्यवाद के समर्थक इस शास्त्र के सिद्धान्त से भावी भोग और उपवर्ग[1] प्रकृति में सूक्ष्म रूप से ही है। प्रकृतिगत यही अनागत भोग और अपवर्ग करणों का प्रवर्तक है। कारण, सांख्याचार्य के मत से गुण (प्रकृति) उतने ही काल तक सृष्टि में प्रवृत्त रहता है जब

तक उससे भोग और अपवर्ग नहीं हुआ रहता है। भोग और अपवर्ग के सम्पादन कर लेने पर प्रकृति के सृष्टि करने का अधिकार नष्ट हो जाता है।

तब प्रकृति सृष्टि के कार्य से निवृत्त हो जाती है। सुतरां एतदर्थ ईश्वर मानने का प्रयोजन नहीं। विना ईश्वर के जड़ प्रकृति से सृष्टि का उपपादन 'वत्सविवृद्धनिमित्तम्' इत्यादि (56वीं कारिका) से किया जाएगा।

(32) इस कारिका के द्वारा करणों एवं तज्जनित कार्यों का विभाग हुआ है–

करणं त्रयोदशविधं, तदाहरण-धारण-प्रकाशकरम्।
कार्यं च तस्य दशधा, हार्यं धार्यं प्रकाश्यं च॥32॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– तदाहरणधारणप्रकाशकरम् त्रयोदशविधं करणं (भवति) तस्य कार्यं च दशधा आहार्यं धार्यं प्रकाश्यम् च।

सं.व्याख्या–पञ्चबुद्धीन्द्रियाणि पञ्च कर्मेन्द्रियाणि बुद्ध्यहङ्कारमनांसि च त्रयोदशविधं करणं भवति। तत्र आहरणं धारणं च कर्मेन्द्रियाणि कुर्वन्ति। बुद्धीन्द्रियाणि विषयाणां प्रकाशनञ्च कुर्वन्ति। करणस्य शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाख्यं वचनादानविरहणोत्सर्गानन्दाख्यमेतद् दशविधं कार्यं भवति।

अनुवाद– करण तेरह प्रकार के हैं (इनमें कर्मेन्द्रिय आहरण के जनक, तीनों अन्तःकरण धारण के प्रयोजक तथा ज्ञानेन्द्रिय प्रकाश के सम्पादक हैं, इसलिये ये तेरहों प्रकार के करण फलतः तीन प्रकार के हैं)–(1) आहरणकर, (2) धारणकर और (3) प्रकाशकर।[15] इनमें प्रत्येक के आहार्य, धार्य और प्रकाश्य रूप कार्य दस-दस प्रकार के हैं।

व्याख्या– पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच ज्ञानेन्द्रिय, एक उभयेन्द्रिय मिलाकर ग्यारह इन्द्रिय, एक बुद्धि और एक अहंकार– ये ही सभी मिलाकर तेरह होते हैं। कारकविशेष ही करण है। क्रिया का जनक कारक है। इसलिये

15. इन तीनों श्लोकों में पहला श्लोक का कर्ता उपलब्ध नहीं है। शेष दोनों श्लोकवार्तिक, प्रत्यक्षलक्षणसूत्र का 112वाँ एवं 113वाँ श्लोक है।
16. यहाँ अपवर्ग शब्द 'अपवृज्यते अनेन' इस व्युत्पत्ति के अनुसार अपवर्ग का कारण विवेकज्ञान का बोधक है।

इन्हीं दोनों कारणों का प्रवर्तक है, तदतिरिक्त (चेतनादि पुरुष) कोई नहीं है।

व्याख्या– परस्पर एक-दूसरे के अभिप्राय के अनुसार प्रवृत्ति के प्रसंग में उत्तम लौकिक दृष्टान्त ही है। यथा– सेनायें अनेक अस्त्र-शस्त्र से युक्त सैनिक रहते हैं। इनमें किसी की शक्ति (अस्त्र) रहती है, किसी को लाठी ही, किसी को धनुष, तो किसी को कृपाण ही। वे जब शत्रु पर आक्रमण करने के लिए प्रवृत्त होते हैं तब धनुष वाले धनुष लेते हैं, कृपाण नहीं; कृपाण वाले कृपाण ही लेते हैं, लाठी नहीं। इस प्रकार से करण भी पुरुष के भोग और अपवर्ग के सम्पादन करने के लिए सृष्ट हुए हैं। उसका सम्पादन चक्षु रूप के आलोचन द्वारा ही कर सकता है, शब्द के आलोचन द्वारा नहीं। श्रोत्र शब्द के आलोचन द्वारा भोगापवर्ग के सम्पादन में सहायक हो सकता है, रसादि के आलोचन द्वारा नहीं। इसी तरह मन संकल्प के ही द्वारा, अहंकार अभिमान के ही द्वारा, बुद्धि निश्चय के ही द्वारा भोगापवर्ग का सहायक है। अतः वृत्ति-सांकर्य का कोई सम्भव नहीं।

किन्तु सैनिक का दृष्टान्त प्रकृत में पूर्ण संगत नहीं होता है। कारण कि सैनिक चेतन हैं। इसलिये उनमें प्रत्येक का अपना-अपना अभिप्राय है और दूसरे के अभिप्राय समझने का सामर्थ्य है। अतः सैनिकों से नियमित कार्य उचित होते हैं। प्रकृत में चक्षुरादि करण जड़ हैं। उन्हें न तो अपना अभिप्राय है और न ही दूसरे के अभिप्राय समझने का सामर्थ्य ही है। अतः अचेतन करणों का कोई चेतन अधिष्ठाता मानना पड़ेगा, जो अपने-अपने विषय में चक्षुरादि को प्रवृत्त करा सके। सो अधिष्ठाता फलतः ईश्वर ही होगा। किन्तु ईश्वर को मानना इस शास्त्र के सिद्धान्त के प्रतिकूल होगा। उसी का समाधान कारिका के उत्तरार्ध से किया गया है। कारिका के इस अंश का तात्पर्य है कि भजिष्य पुरुषार्थ ही करणों को उपयुक्त रूप से प्रवृत्ति का सम्पादन कर देता है। तदर्थ ईश्वर की कल्पना व्यर्थ है। सत्कार्यवाद के समर्थक इस शास्त्र के सिद्धान्त से भावी भोग और उपवर्ग[1] प्रकृति में सूक्ष्म रूप से ही है। प्रकृतिगत यही अनागत भोग और अपवर्ग करणों का प्रवर्तक है। कारण, सांख्याचार्य के मत से गुण (प्रकृति) उतने ही काल तक सृष्टि में प्रवृत्त रहता है जब

तक उससे भोग और अपवर्ग नहीं हुआ रहता है। भोग और अपवर्ग के सम्पादन कर लेने पर प्रकृति के सृष्टि करने का अधिकार नष्ट हो जाता है।

तब प्रकृति सृष्टि के कार्य से निवृत्त हो जाती है। सुतरां एतदर्थ ईश्वर मानने का प्रयोजन नहीं। विना ईश्वर के जड़ प्रकृति से सृष्टि का उपपादन 'वत्सविवृद्धनिमित्तम्' इत्यादि (56वीं कारिका) से किया जाएगा।

(32) इस कारिका के द्वारा करणों एवं तज्जनित कार्यों का विभाग हुआ है–

करणं त्रयोदशविधं, तदाहरण-धारण-प्रकाशकरम्।
कार्यं च तस्य दशधा, हार्यं धार्यं प्रकाश्यं च॥32॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– तदाहरणधारणप्रकाशकरम् त्रयोदशविधं करणं (भवति) तस्य कार्यं च दशधा आहार्यं धार्यं प्रकाश्यम् च।

सं.व्याख्या–पञ्चबुद्धीन्द्रियाणि पञ्च कर्मेन्द्रियाणि बुद्ध्यहङ्कारमनांसि च त्रयोदशविधं करणं भवति। तत्र आहरणं धारणं च कर्मेन्द्रियाणि कुर्वन्ति। बुद्धीन्द्रियाणि विषयाणां प्रकाशनञ्च कुर्वन्ति। करणस्य शब्दस्पर्श-रूपरसगन्धाख्यं वचनादानविरहणोत्सर्गानन्दाख्यमेतद् दशविधं कार्यं भवति।

अनुवाद– करण तेरह प्रकार के हैं (इनमें कर्मेन्द्रिय आहरण के जनक, तीनों अन्तःकरण धारण के प्रयोजक तथा ज्ञानेन्द्रिय प्रकाश के सम्पादक हैं, इसलिये ये तेरहों प्रकार के करण फलतः तीन प्रकार के हैं)–(1) आहरणकर, (2) धारणकर और (3) प्रकाशकर।[15] इनमें प्रत्येक के आहार्य, धार्य और प्रकाश्य रूप कार्य दस-दस प्रकार के हैं।

व्याख्या– पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच ज्ञानेन्द्रिय, एक उभयेन्द्रिय मिलाकर ग्यारह इन्द्रिय, एक बुद्धि और एक अहंकार– ये ही सभी मिलाकर तेरह होते हैं। कारकविशेष ही करण है। क्रिया का जनक कारक है। इसलिये

---

15. इन तीनों श्लोकों में पहला श्लोक का कर्ता उपलब्ध नहीं है। शेष दोनों श्लोकवार्तिक, प्रत्यक्षलक्षणसूत्र का 112वाँ एवं 113वाँ श्लोक है।
16. यहाँ अपवर्ग शब्द 'अपवृज्यते अनेन' इस व्युत्पत्ति के अनुसार अपवर्ग का कारण विवेकज्ञान का बोधक है।

इन करणों को भी क्रिया का जनक होना आवश्यक है। वही 'तदाहरण' इत्यादि से कारिका में दिखाया गया है। अर्थात् कर्मेन्द्रियों में वाक् भाषण क्रिया का जनक होकर कारक हैं। हाथ आदान क्रिया का, पैर गमन क्रिया का, पायु मलत्याग क्रिया का, उपस्थ मैथनु क्रिया का जनक होकर कारक है। मन, बुद्धि और अहंकार ये तीनों शरीर धारण क्रिया के सम्पादक कारक हैं।

आहरणादि क्रिया सकर्मक है। इसलिये कम और कर्म प्रकार की आकांक्षा स्वाभाविक है। कारिका के उत्तरार्ध से इन्हीं दोनों आकांक्षाओं के शमन का प्रयास हुआ है। कहने का अभिप्राय है कि आहरणादि क्रिया के त्रैविध्य से उन क्रियाओं के कर्म भी (1) आहार्य, (2) धार्य और (3) प्रकाश्य भेद से तीन प्रकार के हैं। आहरण क्रिया का कर्म आहार्य, धारण क्रिया का कर्म धार्य तथा प्रकाशक्रिया का कर्म प्रकाश्य है। ये सभी प्रत्येक कर दस-दस प्रकार के हैं। पाँचों कर्मेन्द्रिय के वचनादि पाँचों कर्म दिव्य और अदिव्य भेद से दो-दो प्रकार के हैं। सभी मिलाकर आहार्य रूप कर्म दस प्रकार के हैं। अतः प्रकाश्य कर्म भी दस प्रकार के हैं। अन्तःकरणों के धारण क्रिया का कर्म शरीर पाञ्चभौतिक है। पञ्चमहाभूत रूपरसादि स्वरूप ही है। अतः धार्य कर्म भी दस प्रकार का है।

(33) इन तेरहों प्रकार के करणों के उपयोगी अवान्तर विभाग इस कारिका के द्वारा किया गया है-

अन्तःकरणं त्रिविधं दशधा बाह्यं त्रयस्य विषयाख्यम्।
साम्प्रतकालं बाह्यं त्रिकालमाभ्यन्तरं करणम्॥33॥

संस्कृतटीका-

अन्वयः- अन्तःकरणं त्रिविधं (भवति) बाह्यं दशधा। बाह्यं विषयाख्यम् साम्प्रतकालम् आभ्यन्तरं करणम् त्रिकालम् (भवति)।

सं. व्याख्या- बुद्ध्यहङ्कारमनांसि त्रिविधमन्तःकरणं (भवति) बाह्यं करणं श्रोत्रत्वक्चक्षुःरसनाघ्राणेन्द्रियवाक्पाणिपादपायुपस्थेन्द्रियभेदात् दशधा (भवति)। श्रोत्रत्वक् चक्षुः रसनाघ्राणवाक्पाणिपादपायूपस्थानां बाह्यकरणानां साम्प्रतकालं विषयाख्यं भवति। आभ्यन्तरकरणानां

भूतभविष्यद्वर्तमान- कालिकविषयाः भवन्ति।

अनुवाद– करण दो प्रकार का है– (1) अन्तःकरण और (2) बाह्य करण। (मन, बुद्धि, अहंकार भेद से) अन्तःकरण तीन प्रकार का एवं बाह्यकरण सहायक होता है। बाह्यकरण वर्तमान विषय में ही प्रवृत्त होता है। अन्तःकरण भूत, भविष्य, वर्तमान तीनों काल के विषय में प्रवृत्त होते हैं।

व्याख्या– मन, बुद्धि अहंकार, ये तीनों अन्तःकरण कहलाते हैं। चक्षुरादि शरीर के बाह्यकरण अन्तःकरण-वृत्ति के भी सहायक हैं। हेतु कि कर्मेन्द्रिय द्वारा विषय जब तक संनिहित नहीं होगा तब तक चक्षुरादि ज्ञानेन्द्रिय के द्वारा विषय आलोचित नहीं हो सकता है। अनालोचित विषय मनःसंकल्प का विषय नहीं हो सकता है। असंकल्पित विषय में अहंकार और बुद्धि एक भी व्यापृत नहीं हो सकता है। अतः बाह्यकरण अन्तःकरण के सहायक हैं। यही बात 'दशधा बाह्यम्' इसमें 'त्रयस्य विषयाख्यम्' इस वाक्य का अर्थ हुआ कि तीनों अन्तःकरण के बाह्यकरण आख्यापक हैं। अर्थात् मन, बुद्धि, अहंकार रूप आख्यान में बाह्येन्द्रिय सहायक हैं। बाह्यकरण और अन्तःकरण इन दोनों में केवल प्रदेशमात्र का भेद नहीं है, किन्तु ग्राह्य विषय में भी अन्तर है। बाह्य करण वर्तमान वस्तु का ही ग्रहण करते हैं। चक्षु विद्यमान ही वस्तु का ग्रहण करता है, हाथ भी विद्यमान वस्तु का ही ग्रहण कर सकता है। किन्तु बुद्ध्यादि अन्तःकरण अतीतानागत विषयों का भी ग्रहण करता है। नदी की वृत्ति से विगत वर्षा का अनुमान रूप ग्रहण होता है। वर्तमान धूम से पर्वत में वर्तमान वह्नि की ही अनुमानात्मक वृत्ति होती है। किसी विशेष उपघातक के नहीं रहने पर भी पिपीलिकाण्डसंचरण से भविष्यत् वृष्टि की आनुमानिक वृत्ति होती है। मन के द्वारा गृहीत भूतकालिक, भविष्यत्कालिक और वर्तमानकालिक विषय, अहंकार के द्वारा अभिमान का विषय होकर, बुद्धि के द्वारा निश्चित भी होता है। अतः अन्तःकरण त्रिकालविषयक हैं।

किन्तु वागिन्द्रिय का कथित व्यापार उक्त सिद्धान्त के प्रतिकूल होता है। कारण कि कण्ठताल्वादि रूप व्यापार के अनन्तर ही शब्द

अभिव्यक्त होता है। सुतरां, वागिन्द्रिय के व्यापार से पहले शब्द रहता ही नहीं है। अतः कहना पड़ेगा कि वागिन्द्रिय रूप बाह्य करण तक भविष्यत् शब्द में ही प्रवृत्त होता है। इस अनुरोध से 'साम्प्रतकालम्' वाक्य में वर्तमान के वाचक 'साम्प्रत' शब्द को वर्तमान एवं वर्तमानसमीप दोनों का बोधक मानना पड़ेगा। वर्तमान समीप भविष्यत्काल में भी वर्तमानत्व का अतिदेशमूलक व्यवहार अतिप्राचीनकाल से होता आया है। अतएव पाणिनि वर्तमान के समीप में वर्तमानार्थक लट् प्रत्यय का विधान 'वर्तमानसामीप्ये वर्तमानवद् वा" इस सूत्र से किये हुए हैं।

इस कारिका में काल का अनेक बार प्रयोग है। इससे संशय उपस्थित होता है कि काल नाम का कोई वस्तु अवश्य है। किन्तु इस शास्त्र के अनुसार जो वस्तुओं की गणना की गयी है उसमें काल की गणना नहीं है। अतः काल नाम का कोई वस्तु इस शास्त्र के सिद्धान्त से है या नहीं? यदि नहीं है तो कालमूलक वर्तमान व्यवहार कैसे उपपन्न हो? इस प्रसंग में सांख्यशास्त्रानुयायियों का कहना है कि उक्त प्रतीति होते हैं अवश्य, किन्तु जो कोई काल नाम के स्वतन्त्र द्रव्य को मानते भी हैं। वे भी काल को एक अखण्ड मानते हैं। क्षणादि अनेक काल व्यवहार सूर्य की गति प्रभृति उपाधि से उपपन्न करते हैं। काल को मानने पर भी कालमूलक ज्येष्ठत्व-कनिष्ठत्व आदि की प्रतीति विना उपाधि भेद से नहीं हो सकता है। फलतः सूर्यगत्यादि उपाधि मुख्य में विभिन्नकालिक वस्तु की विभिन्न प्रतीति का नियामक है। तब उपाधियों से ही कालप्रतीति की उपपत्ति हो ही जाएगी। तदतिरिक्त काल नामक द्रव्य की कल्पना व्यर्थ है। वस्तुतः कालप्रतीति से नियम्य नवत्व-पुरातनत्वादि वस्तु का अवस्था-परिणाम ही है।

(34) वर्तमानकालिक वस्तुमात्र को ग्रहण करने वाले बाह्येन्द्रियों के विषय इस कारिका में निरूपित हैं-

बुद्धीन्द्रियादि तेषां पञ्च विशेषाविशेषविषयाणि।
वाग् भवति शब्दविषया शेषाणि तु पञ्च विषयाणि॥34॥

संस्कृतटीका-

अन्वयः- बुद्धीन्द्रियाणि पञ्च तेषां विशेषाविशेषविषयाणि वाग्भवति

शब्दविषया शेषाणि तु पञ्च विषयाणि।

सं. व्याख्या– दशानां बाह्येन्द्रियाणां मध्ये ज्ञानेन्द्रियाणि चक्षुरादीनि पञ्च भवन्ति। तेषां स्थूलाः शब्दादयो विषयाः शान्तघोरमूढ़रूपाः परिणामे पृथिव्यादिपञ्चभूतस्वरूपाः। तन्मात्राणि सूक्ष्माः शब्दादयः पञ्च एते विशेषाविशेषा एव विषया येषां तानि विशेषाविशेषविषयाणि अर्थात् स्थूलसूक्ष्मशब्दादिपञ्चविषयग्राहकाणि भवन्ति।

शब्दविषया वाग्भवति। शेषाणि पाणिपादपायूपस्थाख्यानि अवशिष्टानि चत्वारीन्द्रियाणि शब्दादिपञ्चविषयाणि भवन्ति।

व्युत्पत्तिः– बुद्धि च तत् इन्द्रियं बुद्धीन्द्रियं तानि बुद्धीन्द्रियाणि विशेषाश्च अविशेषाश्च इति विशेषाविशेषाः एव विषयाः येषां तानि विशेषाविशेषविषयाणि। शब्दः विषयः यस्या इति शब्दविषया।

अनुवाद– उन (दसों इन्द्रियों) में पाँचों ज्ञानेन्द्रियों का विशेष (शब्दादि के स्थूल रूप पृथिव्यादि पञ्च-महाभूत) तथा अविशेष (पाँचों तन्मात्रायें) दोनों विषय हैं। शेष अर्थात् बाँकी पाँचों कर्मेन्द्रियों में वागिन्द्रिय का विषय केवल शब्द ही है। शेष चारों कर्मेन्द्रियों के शब्दादि पाँचों (शब्दादि पाँचों गुणों के स्थूल रूप घटादि) विषय हैं।

व्याख्या– इसमें ज्ञानेन्द्रिय के प्रसंग में इतना विषय-विभाग और भी समझ लेना आवश्यक है कि हमारे श्रोत्रादि तो स्थूल शब्दादि का ही ग्रहण करते हैं, किन्तु ऊर्ध्वरेता योगी श्रोत्रादि स्थूल और सूक्ष्म दोनों प्रकार के शब्दादि का ग्रहण करते हैं। उसी दृष्टि से ज्ञानेन्द्रियों को विशेषाविशेष दोनों का ग्राहक कहा है। कहने का तात्पर्य है कि विशेषाविशेष-विषय-ज्ञानजनकत्व रूप ज्ञानेन्द्रिय के लक्षण में जनकता फलोपधायकता रूप नहीं है, किन्तु स्वरूपयोग्यता रूप है। अतः अस्मदादि के इन्द्रियों में अविशेष ज्ञान की फलोपधायकता रूप कारणता के नहीं भी रहने पर अव्याप्ति का सम्भव नहीं है। कारण, अस्मदादि के इन्द्रियों में भी अविशेषविषयक ज्ञान की स्वरूपयोग्यता रूप कारणता है ही। प्रयत्न करने पर कोई भी व्यक्ति ऊर्ध्वरेता बन सकते हैं।

(35) इस कारिका में उक्त तेरहों करणों में कौन प्रधान और कौन गौण हैं सो निरूपित करते हैं–

सान्तःकरणा बुद्धिः सर्वं विषयमवगाहते यस्मात्।
तस्मात् त्रिविधं करणं द्वारि द्वाराणि शेषाणि॥35॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– सान्तःकरणा बुद्धिः यस्मात् सर्वं विषयम् अवगाहते तस्मात् त्रिविधं करणं द्वारि शेषाणि द्वाराणि।

सं.व्याख्या– अहङ्कारमनः सहिता बुद्धिः यस्मात् कारणात् चक्षुरादिबहिरिन्द्रयैः आलोच्य समर्पितं घटादिकं शब्दादिकं च सर्वं विषयजातम् अभिमानसङ्कल्पाध्यवसायादिनां स्वस्वव्यापारेण अधितिष्ठति, विषयीकरोति वा। तस्मात् कारणात् मनोऽहङ्कारबुद्धिलक्षणं त्रिविधमन्तः करणं बहिरिन्द्रियापेक्षया राज्ञः अमात्यवत् प्रधानं भवति। त्रयोदशकरणेषु मध्येऽव-शिष्टानि दश चक्षुरादीन्द्रियाणि तदुपकारीणि अप्रधानानि एव भवन्ति।

अनुवाद– मन और अहंकार सहित बुद्धि जिसलिये (ज्ञानेन्द्रिय द्वारा आलोचित, कर्मेन्द्रिय द्वारा उपनीत तथा तदतिरिक्त अतीतानागत) सभी विषयों का ग्रहण करते हैं, इसलिये इन तेरहों करणों में मन, बुद्धि और अहंकार ये तीनों प्रधान हैं, शेष दसों इन्द्रिय गौण हैं।

व्याख्या– बुद्धि भी अन्तःकरण ही है। अतः अन्तःकरण शब्द से अभिधावृत्ति द्वारा मन, बुद्धि और अहंकार तीनों की उपस्थिति होगी। तब बुद्धि में अन्तःकरण के सादृश्य-बोधक 'सान्तःकरण बुद्धिः' यह वाक्य असंगत हो जाएगा। अतएव उक्त वाक्यघटक अन्तःकरण पद केवल मन और अहंकार का बोधक है। ऐसा लक्षणावृत्ति के द्वारा ही सम्भव है। कारण, अभिधावृत्ति से अभिधेय के एक अंश का बोध नहीं होता है। सुवर्णाभावतात्पर्य से 'द्रव्यं नास्ति' इत्यादिवाक्यघटक द्रव्यपद से लक्षणावृत्ति द्वारा ही सुवर्ण का बोध होता है। अतः उक्त अन्तःकरण पद मन और अहंकार में लाक्षणिक है। अनुवाद में कथित अर्थ से अतिरिक्त इसमें विशेष अर्थ से अतिरिक्त इसमें विशेष ज्ञातव्य नहीं है।

(36) बाह्यकरण की अपेक्षा अन्तःकरण का प्राधान्य गत कारिका में कहा है। इस कारिका के द्वारा तीनों अन्तःकरणों में बुद्धि का प्राधान्य उपपादित है–

एते प्रदीपकल्पाः परस्परविलक्षणा गुणविशेषाः।
कृत्स्नं पुरुषस्यार्थं प्रकाश्य बुद्धौ प्रयच्छन्ति॥36॥

अन्वयः– एते प्रदीपकल्पाः परस्परं विलक्षणा गुणविशेषाः कृत्स्नं पुरुषस्य अर्थं प्रकाश्य बुद्धौ प्रयच्छन्ति॥

सं.व्याख्या– बहिरिन्द्रयमनोऽहङ्काराः द्वादशविधाः गुणानां सत्त्वरजस्तमसां परिणामविशेषाः परस्परविरोधशीला अपि यद्वा परस्परविरुद्धकार्यकरणशीला अपि प्रदीपतुल्याः सन्तः वा पुरुषार्थेन भोगापवर्गलक्षणेन प्रदीपवत् एकवाक्यतां नीताः। सर्वं भोगापवर्गौ शब्दादिस्वस्वव्यापारैः परस्परोपकारकैः आलोचन- सङ्कल्पाभिमानैः सङ्गृह्य सर्वप्रधानतया साक्षादुपभोगसाधनीभूतायां बुद्धौ समर्पयन्ति। यथा लोके ग्रामाध्यक्षः कौटुम्बिकेभ्यः करं समादाय विषयाध्यक्षाय उपजनपदाधि कार्यादीनां प्रयच्छति। स च सर्वाध्यक्षाय (आयुक्ताय) प्रयच्छति। सर्वाध्यक्षश्च तद्धनं भूपतये (मुख्यमन्त्रिणं प्रधानमन्त्रिणञ्च) प्रयच्छति। तथैव बहिरिन्द्रियादीनि चक्षुरादीन्द्रियाणि दश शब्दादिकमुपभोगसाधनं विषयं तत्तत्स्थानेभ्यः आलोच्य मनसे प्रयच्छन्ति। मनश्च तं विषयं सङ्कल्प्य स्वापेक्षया प्रधानाय अहङ्काराय तं विषयं ददाति अहङ्कारश्च तं विषयं प्रयच्छति। तमभिमत्य अहङ्कारः सर्वाध्यक्षभूतायां बुद्धौ समर्पयति।

व्युत्पत्तिः– प्रदीपः चासौ कल्पः ते प्रदीपकल्पाः। विशिष्टं लक्षणमिति विलक्षणम् परस्परंविलक्षणम् इति परस्परविलक्षणम्। परस्परं विलक्षणं येषां ते ते परस्परविलक्षणाः। गुणश्चासौ विशेषः प्रकर्षेण यच्छन्ति इति प्रयच्छन्ति।

अनुवाद– ये गुणविशेष अर्थात् बाह्येन्द्रिय, मन, अहंकार रूप बारहों करण परस्पर विरोधी होने पर भी प्रदीप के समान (अर्थात् जैसे परस्पर विरोधी भी तेल, वत्ती और अग्नि के समूह रूप प्रदीप घटादि के प्रकाश रूप कार्य को सम्मिलित होकर करते हैं वैसे ही) पुरुष के अर्थों को प्रकाशित कर बुद्धि को समर्पित कर देते हैं।

व्याख्या– कथित बारहों करणद्वारा पुरुषार्थों के बुद्धि में समर्पण का प्रकृष्ट लौकिक दृष्टान्त है कि जिस प्रकार ग्रामाध्यक्ष (जेठरैयत) लोगों से कर लेकर विषयाध्यक्ष (मैनेजर) को देता है, विषयाध्यक्ष सर्वाध्यक्ष

को और सर्वाध्यक्ष उन सभी करों को राजा के पास अर्पित करता है, उसी प्रकार से सभी इन्द्रिय आलोचना कर विषय मन को देते हैं, मन अहंकार को, अहंकार सर्वाध्यक्ष बुद्धि को तथा बुद्धि पुरुष रूप राजा को सभी विषय अर्पित करती है। कहने का तात्पर्य कि कथित दृष्टान्तों में राजा को साक्षात् समर्पण करने वाली बुद्धि ही तीनों में प्रधान है।

(37) मन को ही या अहंकार को ही बुद्धि ही क्यों नहीं विषय का समर्पण करती है? अर्थात् बुद्धि ही सर्वाध्यक्ष क्यों है? इसी का समाधान इस कारिका में है–

सर्वं प्रत्युपभोगं यस्मात् पुरुषस्य साधयति बुद्धिः।
सैव च विशिनष्टि पुनः प्रधान पुरुषान्तरं सूक्ष्मम्।।37।।

संस्कृतटीका–

अन्वयः– यस्मात् पुरुषस्य सर्वं प्रति उपभोगं बुद्धिः साधयति पुनः प्रधानपुरुषान्तरं सूक्ष्मम् सैव च विशिनष्टि।

सं.व्याख्या– यस्मात् कारणात् चेतनस्य सर्वं शब्दादिविषयं प्रति सुखदुःखशब्द-स्पर्शाद्यनुभवात्मकं भोगम् बुद्धिरेव सम्पादयति पश्चात् बुद्धिरेव तत्त्वज्ञानरहितैः अविवेकिभिः दुर्लक्ष्यं निगूढ़ं सप्रपञ्चं प्रकृतिपुरुषभेदञ्च करोति। अतः पुरुषस्य सर्वविषयोपभोगसम्पादकतया विवेकज्ञानोद्बोध कतया च बुद्धिरेवप्रधानमस्ति।

अनुवाद– जिसलिये बुद्धि ही पुरुष के सभी उपभोगों का (साक्षात्) सम्पादन करती है एवं बुद्धि ही प्रधान और पुरुष के अत्यन्त सूक्ष्म अन्तर का ज्ञापन करती है (इसलिये बुद्धि ही सर्वाध्यक्ष है।) अतः मन एवं अहंकार द्वारा बुद्धि में ही सभी विषय समर्पित होते हैं, बुद्धि द्वारा मन में या अहंकार में नहीं)।

व्याख्या– भोग और अपवर्ग, ये ही दो प्रधान पुरुषार्थ हैं। इन दोनों का साक्षात् साधक जो करण होगा वही प्रधान करण होगा। तथा जो परम्परया पुरुषार्थ का उत्पादक होगा वह गौण करण होगा। जैसे राजा के प्रयोजन का साक्षात् साधक सर्वाध्यक्ष प्रधान होता है और परम्परया प्रयोजन का साधक ग्रामाध्यक्षादि अप्रधान होते हैं। बुद्धि ही पुरुष के सान्निध्यवश चेतन के समान भासित होकर पुरुष के भोग और अपवर्ग

का साक्षात् सम्पादन करती है, इसलिये बुद्धि ही प्रधान है।

'विशिनष्टि' इसका अर्थ हुआ 'विशेषं करोति।' 'अन्तर' पद का अर्थ हुआ विशेष। तब 'अन्तरं विशिनष्टि' इस वाक्य का विवरण होगा 'विशेषं विशेषं करोति', सो 'पाकं पचति' के समान निराकांक्ष होकर अर्थबोध में अक्षम हो जायेगा। अतः 'विशिनष्टि' पद से केवल 'करोति' पद से होने वाला बोध ही इष्ट है।

तो क्या बुद्धि प्रधान एवं पुरुषगत विशेष का (अर्थात् अन्तर का) उत्पादन करती है? सो मानने से प्रधान-पुरुष का भेद रूप विशेष, कार्यत्वप्रयुक्त अनित्य होगा। सुतरां अनित्य विशेषजन्य मोक्ष भी अनित्य ही होगा। किन्तु सो इष्ट नहीं है। इस आपत्ति का समाधान 'सूक्ष्मम्' इस विशेषण से सूचित हुआ है। अर्थात् प्रकृति-पुरुष का अन्तर सूक्ष्म है- दुर्लक्ष्य है। कठिनता से समझने योग्य होता है। अर्थात् पहले से विद्यमान ही दुर्लक्ष्य प्रकृति पुरुष के भेद को बुद्धि जब प्रकाशित करती है तो वह पहले से विद्यमान जैसा प्रतीत होता है। इसलिये बुद्धि में उक्त उत्पादकत्व की भी भ्रान्ति होती है।

(38) करण के विभागानन्तर करणों के विषय विशेष अविशेष का क्रमप्राप्त विभाग इस कारिका के द्वारा हुआ है-

तन्मात्राण्यविशेषास्तेभ्यो भूतानि पञ्च पञ्चभ्यः।
एते स्मृता विशेषाः शान्ता घोराश्च मूढाश्च॥38॥

संस्कृतटीका-

अन्वयः- अविशेषाः तन्मात्राणि तेभ्यः पञ्चभ्यः पञ्च भूतानि एते विशेषाः शान्ताः घोराः च मूढ़ाः च स्मृताः।

सं.व्याख्या- पञ्चतन्मात्राणि अहङ्कारादुत्पद्यन्ते ते शब्दतन्मात्रं स्पर्शतन्मात्रं रूपतन्मात्रं, रसतन्मात्रं, गन्धतन्मात्रञ्च एतानि अविशेषाः उच्यन्ते। देवानामेते सुखलक्षणा विषया दुःखमोहरहिताः। तेभ्यः तन्मात्रेभ्यः पृथिव्यप्तेजोवाय्या-काशाख्यानि यानि उत्पद्यन्ते एते विशेषा स्मृताः। गन्ध तन्मात्रात् पृथिवी, रसतन्मात्रादापः, रूपतन्मात्रात्तेजः स्पर्शतन्मात्राद्वायुः, शब्दतन्मात्रादाकाशम् चेति पञ्चमहाभूतानि उत्पद्यन्ते। एते विशेषाः मानुषाणां विषयाः सुखलक्षणत्वात् शान्ताः, दुःखलक्षणत्वात् घोराः, मोहजनकत्वात्

मूढ़ाः भवन्ति।

व्युत्पत्तिः– न विशेषः इति अविशेषः ते अविशेषाः।

अनुवाद– शब्दादि तन्मात्राएँ 'अविशेष' हैं। तन्मात्राओं से उत्पन्न पृथिव्यादि पाँचों महाभूत जिसलिए शान्त (सुखाद्यात्मक), घोर (दुःखाद्यात्मक) और मूढ (मोहाद्यात्मक) हैं इसलिए 'विशेष' हैं।

व्याख्या– शब्दादि पञ्चतन्मात्रा में उपभोग के अनुकूल शान्तत्व, घोरत्व और मूढत्वादि रूप वैशिष्ट्य नहीं हैं, इसलिए वे सभी अविशेष हैं। तन्मात्राएँ अत्यन्त सूक्ष्म हैं, इसलिए उनसे उपभोग नहीं हो सकता है।

इन पाँचों तन्मात्राओं से उत्पन्न होने वाले पृथिव्यादि महाभूत 'विशेष हैं, कारण कि ये शान्त, घोर और मूढ़ हैं। अर्थात् इनमें कुछ सत्त्वप्रधान वस्तु सुखजनक होने के कारण शान्त, अतएव लघु हैं। कुछ वस्तु घोर अर्थात् दुःखजनक हैं तथा कुछ मोहजनक हैं। पृथिव्यादि महाभूत अपने शान्तत्वादि रूप से प्रतीत होने से विशेष और स्थूल कहलाते हैं। तन्मात्राएँ इस रूप से ज्ञात नहीं होते हैं, अतएव अविशेष एवं सूक्ष्म शब्द से प्रसिद्ध हैं।

(39) इस कारिका में पञ्चमहाभूत रूप विशेष के अवान्तर भेद कहे गये हैं–

सूक्ष्मा मातापितृजाः सह प्रभूतैस्त्रिधा विशेषाः स्युः।
सूक्ष्मास्तेषां नियता मातापितृजा निवर्तन्ते॥39॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– प्रभूतैः सह सूक्ष्मा मातापितृजाः त्रिधा विशेषाः स्युः। तेषां सूक्ष्माः नियताः मातापितृजाः निवर्त्तन्ते।

सं.व्याख्या– सूक्ष्मशरीरम् महदादिलिङ्गं सदा तिष्ठति, संसरति च ते सूक्ष्माः स्थूलशरीरम् अथ च पञ्चमहाभूतानां विकारः घटपटादयश्चेति भेदात् त्रिधाः विशेषाः भवन्ति। तत्र सूक्ष्मशरीराणि नित्यानि भवन्ति। सूक्ष्मशरीरं धर्मवशात् पशुपक्षिसरीसृपस्थावरजातिषु संसरति। यावत् ज्ञानं नोत्पद्यते तावत् पर्यन्तमेतत् शरीरं संसरति। ज्ञाने जाते सति विद्वान् शरीरं व्यक्त्वा, मोक्षे गच्छति। तस्मादेते विशेषाः सूक्ष्माः नित्याः सन्ति। मातापितृजाः निवर्त्तन्ते।

व्युत्पत्तिः– माता च पिता च मातापितरौ ताभ्यां जायते इति मातापितृजः।

अनुवाद– विशेष तीन प्रकार का है– (1) प्रभूत (घटादि), (2) सूक्ष्म देह तथा (3) मातापितृज षाट्कौशिक शरीर। इनमें सूक्ष्मशरीर नित्य है तथा षाट्कौशिक शरीर अनित्य है।

व्याख्या– इनमें सूक्ष्म शरीर अनुमेय है और षाट्कौशिक शरीर प्रत्यक्ष होता है। छः कोश हैं जिस शरीर में वही षाट्कौशिक शरीर है। इनमें लोभ, शोणित और मांस ये तीन कोश माता से प्राप्त होते हैं और स्नायु, अस्थि और मज्जा ये तीन कोश पिता से। लोमादि षट्कोश से निर्मित होने के कारण मातापितृज शरीर षाट्कौशिक शरीर कहलाता है। इस शरीर के नष्ट हो जाने पर मिट्टी, भस्म, विष्ठा इन तीनों में किसी एक रूप में परिणत हो जाता है।

(40) इस कारिका के द्वारा सूक्ष्म (लिङ्ग) शरीर विवृत हुआ है–

पूर्वोत्पन्नमसक्तं नियतं महदादि सूक्ष्मपर्यन्तम्।
संसरति निरूपभोगं भावैरधिवासितं लिङ्गम्॥40॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– पूर्वोत्पन्नं असक्तम्, महदादिसूक्ष्मपर्यन्तम् नियतम् भावैः अधिवासितं लिङ्गं संसरति।

सं.व्याख्या– मूलप्रकृतिना आदिसर्गादौ प्रतिपुरुषमेकैकं सूक्ष्मशरीरम् उत्पादितम्, अनवरुद्धगतिकम् आदिसर्गमारभ्य महाप्रलयपर्यन्तं स्थायि-महत्तत्वाहङ्कारमनांसि चक्षुरादिदशबाह्यकरणानि पञ्चतन्मात्राणि च पर्यन्तानि, षाट् कौशिकं स्थूलशरीरं विना केवलं सूक्ष्मशरीरं सुखदुःखादिभोगाऽसमर्थम् धर्माधर्मादिभिः संसारहेतुभिः अन्वितम् सूक्ष्मशरीरं संसरति। (प्रलयकाले प्रकृतौ लयं गच्छति अत एव लिङ्गमिति)।

व्युत्पत्तिः– महान् आदौ यस्य तत् महदादिः। सम्यक् सरति इति संसरति। लयं गच्छतीति लिङ्गम्।

अनुवाद– लिङ्ग शरीर पूर्व में (सृष्टि के आदि में प्रधान के द्वारा) उत्पन्न होता है। यह अव्याहत है और सृष्टि के आदि से महाप्रलय

पर्यन्त रहता है। यह महत्, अहंकार, एकादश इन्द्रिय एवं पञ्चतन्मात्रा इन अठारह वस्तुओं का समुदाय है। (विना षाट्कौशिक शरीर से) लिङ्गशरीर को भोग करने का सामर्थ्य नहीं रहता है। यह (धर्माधर्मादि) भाव से सम्बद्ध होकर सृष्ट होता है तथा (प्रलयकाल में प्रकृति में लीन होने के कारण) लिङ्ग शब्द से प्रसिद्ध है।

व्याख्या– सूक्ष्म शरीर या लिङ्ग सांख्य एवं योग शास्त्र का असाधारण प्रतिपाद्य है। इस कारिका में लिङ्ग-शरीर के ही वैशिष्ट्यों का परिचय दिया गया है। लिङ्ग शरीर सृष्टि के आदि ही में होता है और प्रलय के अव्यवहित पूर्वपर्यन्त रहता है। इतने दीर्घकाल पर्यन्त स्थायित्व ही लिङ्गशरीर का नियतत्व या नित्यत्व है। ये ही दोनों बातें 'पूर्वोत्पन्नम्' एवं 'नियतम्' इन दोनों पदों से कही गयी हैं। यह प्रत्येक शरीर में एक-एक ही रहता है। जिस पुरुष को भोग के लिये (जितना) शरीर धारण करना आवश्यक होगा वहाँ लिङ्ग शरीर को पहुँचना आवश्यक। इसलिये एक शरीर का भोग समाप्त कर पुरुष शरीरान्तर द्वारा भोग करने के लिये प्रस्तुत होता है। तब उपयुक्त षाट्कौशिक शरीर के उत्पन्न होते ही लिंग शरीर भोग सम्पादन के लिए षाट्कौशिक शरीर के पास पहुँचता है। इसलिये षाट्कौशिक शरीर स्वर्ग में उत्पन्न होवे या पाताल में, लिङ्ग शरीर को वहाँ पहुँचना आवश्यक है। अतः लिंग शरीर की गति अव्याहत मान की है। यही बात 'अव्याहतम्' एतदर्थक 'असक्तम्' इस पद से कही गयी है। सूक्ष्म शरीर किन-किन से बनता है, इस प्रश्न का उत्तर 'महदादिसूक्ष्मपर्यन्तम्' इस वाक्य से दिया गया है। अर्थात् महत्, अहंकार, पञ्चतन्मात्रा, एकादश इन्द्रिय इन अठारह वस्तुओं से लिंग शरीर की गणना विशेष वर्ग से कैसे हुई? इस प्रश्न का उत्तर है कि पञ्चतन्मात्रोपादानत्व (अर्थात् पञ्चतन्मात्रा से जो उत्पन्न हो वही विशेष है) यह विशेषण लक्षण नहीं है। शान्तत्व, घोरत्व और मूढ़त्व इन तीनों रूपों से ज्ञायमानत्व ही विशेष का लक्षण है। किन्तु तदतिरिक्त इन्द्रिय भी (तन्मात्रा से उत्पन्न नहीं होने पर भी) शान्तत्वादि रूप से ज्ञात होने के कारण विशेष वर्ग में परिपठित हैं। अर्थात् 38वीं कारिका का "शान्ता घोराश्च मूढाश्च" यही विशेष का लक्षण है। "तेभ्यो भूतानि पञ्चभ्यः" (38वीं कारिका) यह वाक्य लक्ष्य का ही बोधक है, लक्ष्य की इयत्ता

का अवधारणार्थक नहीं। अतः इन्द्रिय भी विशेष हुए। लिंगशरीर इन्द्रिय रूप विशेषघटित होने के कारण विशेष वर्ग में पठित है।

भोग का आयतन ही शरीर है। सूक्ष्म शरीर को ही भोग का आयतन मान लेने से कोई अनुपपत्ति नहीं है। तब षाट्कौशिक शरीर की सृष्टि का क्या प्रयोजन? इस प्रश्न का समाधान "भावैरधिवासितम्"–इस वाक्य से दिया गया है। धर्म, अधर्म, ज्ञान, अज्ञान, वैराग्य, अवैराग्य, ऐश्वर्य और अनैश्वर्य–ये आठों भाव शब्द से इस शास्त्र में प्रसिद्ध हैं।

धर्मादि अष्टविध भाव बुद्धि का धर्म है। बुद्धि के साथ सूक्ष्म शरीर का सम्बन्ध है। इसलिए बुद्धिगत अष्टविध भाव के साथ भी सूक्ष्म शरीर का परम्परासम्बन्ध है ही। धर्मादि भावों के साथ सूक्ष्म-शरीर का यही परम्परासम्बन्ध 'भाव का अधिवास' है। जैसे वस्त्र में स्वतः सुगन्ध नहीं रहने पर भी चम्पकादि के सुगन्ध के सम्बन्धप्रयुक्त वस्त्र सुगन्ध से अधिवासित कहलाता है उसी तरह सूक्ष्म शरीर में अपना धर्माधर्म नहीं रहने पर भी बुद्धिगत धर्माधर्म के परम्परा-सम्बन्ध रूप अधिवास से षाट्कौशिक शरीर रूप सृष्टिकार्य में सूक्ष्म शरीर सहायक हो सकता है।

क्या सूक्ष्म शरीर महाप्रलय में अन्य कार्यों की तरह प्रकृति में लीन हो जाता है अथवा प्रकृति के समान स्वतन्त्र ही रहता है? इसी का समाधान 'लिङ्गम्' इस पद से किया गया है। 'लयं गच्छतीति लिङ्गम्'–इस व्युत्पत्ति के अनुसार जो लीन होवे वही हुआ लिङ्ग। सूक्ष्म शरीर भी लिंग शब्द से इसलिए व्यवहृत है कि महाप्रलय में उसका भी प्रकृति में लय होता है। अतएव महाप्रलय में सूक्ष्म शरीर प्रकृति में लीन ही होता है, प्रकृति की तरह स्वतन्त्र नहीं रहता है।

सूक्ष्म शरीर को प्रकृति में लीन होने के कारण से लिंग पद का अभिधेय कहा है। किन्तु प्रकृति में सूक्ष्म शरीर के लय में प्रमाण कौन सा है? इस प्रश्न का उत्तर है कि इसमें अनुमान प्रमाण है। जितने वस्तु उत्पन्न होते हैं वे सभी लयशील भी होते ही है। सूक्ष्म शरीर भी बुद्ध्यादि अठारह कारणों से उत्पन्न होता है। अतः सूक्ष्म शरीर का भी लय होता ही है। इसलिए यह अनुमान फलित हुआ कि 'सूक्ष्म शरीरं लिङ्गं, कार्यत्वात्, बुद्ध्यादिवत्'।

(41) इस कारिका के द्वारा सूक्ष्म शरीर की सत्ता में प्रमाण दिखाया गया है–

चित्रं यथाश्रयमृते स्थावरादिभ्यो विना छाया।
तद्वद् विना विशेषैर्न तिष्ठति निराश्रयं लिङ्गम्।।41।।

संस्कृतटीका–

अन्वयः– यथा आश्रयम् ऋते चित्रम् स्थावरादिभ्यः विना (यथा) छाया (न भवति) तद्वद् विशेषैः विना निराश्रयं लिङ्गम् न तिष्ठति।

सं.व्याख्या– भितिं विना यथा चित्रं न तिष्ठति। स्थाण्वादिद्रव्यं विना छया न भवति तथैव लिङ्गं विशेषरूपाश्रयं विना न तिष्ठति। त्रयोदशविधं करणमत्र लिङ्गं सूक्ष्मशरीराश्रयं विना न तिष्ठति। यथा कुण्ड्याश्रयं विना चित्रं न लेखितुं शक्यते। वृक्षादिभ्यः विना छाया न भवति। तथैव सूक्ष्मशरीरैः विना अनाश्रितं बुद्ध्यादिसप्तदशावयवाः न तिष्ठन्ति अत एव सूक्ष्मशरीरं कल्प्यते।

व्युत्पत्तिः– स्थाणु आदिः येषां ते स्थाण्वादयः तेभ्यः स्थाण्वादिभ्यः।

अनुवाद– जिस प्रकार विना भित्ति का चित्र नहीं रह सकता है या विना स्थाण्वादि द्रव्य से छाया नहीं रह सकती है, उसी प्रकार से लिंग (बुद्ध्यादि) विना विशेष रूप आश्रय से नहीं रह सकता है।

व्याख्या– बुद्धि, अहंकार, मन और बाह्य इन्द्रिय वर्ग– ये एक पुरुष के भोग के लिए एक ही बार बनते हैं तथा सभी का नाश भी पुरुष के भोग समाप्त होने के बाद अपवर्ग प्राप्त होने के बाद ही होता है। यह भी निर्णीत ही है कि बुद्ध्यादि विना शरीर रूप विशेष के आश्रय के नहीं रहते हैं। जब तक एक षाट्कौशिक शरीर है तब तक तो उसी को बुद्ध्यादि का आश्रय मानकर कथमपि निर्वाह हो सकता है। किन्तु एक ही षाट्कौशिक शरीर के अवधि में तो भोग समाप्त होकर अपवर्ग नहीं हो जाता है कि षाट्कौशिक शरीर के नाश के अनन्तर बुद्ध्यादि का नाश मानकर निस्तार पा लेंगे। पुरुष का भोग तो अनेक षाट्कौशिक शरीरावधि चलता रहता है। इस स्थिति में एक षाट्कौशिक शरीर के नाश के अनन्तर पुनः दूसरे षाट्–कौशिक शरीर की उत्पत्ति के मध्य में बुद्ध्यादि

का आश्रय लेकर एक शरीरान्तर की कल्पना आवश्यक होती है। वही है सूक्ष्म शरीर या लिंग शरीर। इससे फलित अनुमान हुआ कि जन्म और मृत्यु के मध्यकालिक बुद्ध्यादि किसी पूर्वोत्पन्न शरीर में आश्रित रहता है, क्योंकि वह भी बुद्ध्यादि है, जैसे दृश्यमान एतत्कालिक बुद्ध्यादि। इस सूक्ष्म शरीर का निष्कासान सत्यवान् के शरीर से यमराज द्वारा–

"अंगुष्ठमात्रं पुरुषं निश्चकर्ष यमो बलात्"–

इत्यादि पद्य से महाभारत में वर्णित है। अंगुष्ठमात्र शब्द से सूक्ष्मता अभिप्रेत है। 'पुरि स्थूलशरीरे शेते'– इस व्युत्पत्ति के अनुसार पुरुष शब्द प्रकृत में सूक्ष्म शरीर का बोधक है, क्योंकि आत्मा रूप पुरुष का निष्कासन सम्भव नहीं है।

(42) इस कारिका में सूक्ष्म शरीर द्वारा भोग की रीति और कारण दिखाया गया है–

पुरुषार्थहेतुकमिदं निमित्त-नैमित्तिकप्रसंगेन।
प्रकृतेर्विभुत्वयोगान्नटवद् व्यवतिष्ठते लिङ्गम्॥42॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– इदं लिङ्गं पुरुषार्थहेतुकं निमित्तनैमित्तिकप्रसङ्गेन प्रकृतेः विभुत्वयोगात् नटवद् व्यवतिष्ठते।

सं.व्याख्या– सूक्ष्मशरीरं बुद्ध्यादितन्मात्रान्तरैरेष्टादशभिस्तत्त्वैः कल्पितं भोगापवर्गेन हेतुना प्रयुक्तम् नानाशरीरहेतुभूतं भावाख्यं धर्माध र्मादिकम् नरकुञ्जरकीटपतङ्गपशुपक्ष्यादियोनिषु यथायोग्यादृष्टवशात् षाट्कौशिकनानाविध- स्थूलशरीरधारणं नित्यं नैमित्तिकं च तयोः प्रसङ्गेन अर्थात् धर्माधर्मनिमित्तक- नानाशरीरधारणादिव्यापारेण यथा हि नटः तां भूमिकां विधाय रामो वा परशुदामो वा भूत्वा तेषां कार्यं करोति तथैव सूक्ष्मशरीरमिदं तत्तज्जातीय स्थूलशरीरपरिग्रहादेव मनुष्यो वा पशुर्वा भूत्वा व्यवहरति। प्रधानस्य अचिन्त्य- वैभवात् सूक्ष्मशरीरस्य परिणामो भवति।

व्युत्पत्तिः– पुरुषस्य अर्थः पुरुषार्थः एव हेतुःयस्य तत् पुरुषार्थहेतुकम्। नित्यं च नैमित्तिकञ्च इति नित्यनैमित्तिके तयोः प्रसङ्गः इति नित्यनैमित्तिक- प्रसङ्गेन। विभुत्वस्य योगः तस्मात् इति विभुत्वयोगात्।

अनुवाद– निमित्त जो धर्मादि भाव, नैमित्तिक जो षाट्कौशिक शरीर, इन सबसे सम्बद्ध होकर पुरुषार्थभूत भोग एवं अपवर्ग के उद्देश्य से लिंग (सूक्ष्म शरीर) प्रकृति के विभु होने के कारण नट के समान आचरण करता है।

व्याख्या– पुरुष के अभीष्ट भोग और अपवर्ग के उद्देश्य से सूक्ष्म शरीर व्यापृत होता है। इसमें धर्मादि अष्टविध भाव और षाट्कौशिक शरीर दोनों उसके सहायक होते हैं। धर्मादि भाव सभी वस्तुओं के कारण हैं, इसलिए कारिका में केवल निमित्त शब्द से कहे गये हैं। षाट्कौशिक शरीर निमित्तजन्य है, इसलिये नैमित्तिक शब्द से कहा गया है। अर्थात् सूक्ष्म शरीर द्वारा भोग के प्रति पुरुषार्थ और धर्मादि भाव कारण हैं। उक्त कारणों के साहाय्य से षाट्कौशिक-शरीर परिग्रह की रीति से सूक्ष्म शरीर भोग का सम्पादन करता है।

सूक्ष्म शरीर भोगानुरूप कभी देवशरीर का ग्रहण करता है, कभी मनुष्य शरीर का, कभी पशु के कलेवर के साथ सम्बद्ध होता है तो कभी वनस्पति के कलेवर के साथ। अर्थात् धर्माधर्म के अनुरूप जैसे शरीर का धारण भोगार्थ आवश्यक होता है वैसे शरीर को वह धारण करता है। इसी अभिप्राय की सूचना 'नटवद् व्यवतिष्ठते' इस वाक्य से दी गयी है। अर्थात् जिस प्रकार से एक ही नट विभिन्न वेष धारण कर कभी परशुराम बनता है तो कभी युधिष्ठिर या कभी वत्सराज, उसी प्रकार से तत्तत् शरीर के साथ सूक्ष्म शरीर सम्बद्ध होता है। सूक्ष्म शरीर में इस प्रकार से नटवत् व्यवहार का सामर्थ्य कहाँ से आता है? कैसे एक ही उपादान से मनुष्य का शरीर और वनस्पति का शरीर दोनों बनते हैं? इस प्रश्न का समाधान 'प्रकृतेर्विभुत्वयोगात्' इस वाक्य से दिया गया है। अर्थात् प्रकृति नानारूपक है। इसलिये सूक्ष्म शरीर को भोग के अनुकूल शरीरों का वह उत्पादन कर देती है। एवं भोगजनक अदृष्टवश सूक्ष्म शरीर षाट्कौशिक देह के साथ सम्बद्ध हो जाता है।

(43) गत 12वीं कारिका में 'निमित्त-नैमित्तिकप्रसंगेन' इत्यादि से उल्लिखित निमित्त एवं नैमित्तिक का विभाग इस कारिका में है–

सांसिद्धिकाश्च भावाः प्राकृतिका वैकृताश्च धर्माद्याः।
दृष्टाः करणाश्रयिणः कार्याश्रयिणश्च कललाद्याः॥43॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– भावाः सांसिद्धिकाः प्राकृतिकाः च वैकृतिकाः च धर्माद्याः, दृष्टाः करणाश्रयिणः कार्याश्रयिणः च कललाद्याः।

सं.व्याख्या– भावैः अधिवासितं लिङ्गं संसरति तत्र के भावाः इति जिज्ञासायामुच्यते– भावः त्रिविधो भवति सांसिद्धिकः, प्राकृतः वैकृतश्च। वस्तुतः भावो द्विविधः सांसिद्धिकः वैकृतश्च। सांसिद्धिकाः भावाः प्राकृतिकाः भवन्ति स्वाभाविकाः वा यतस्ते स्वतः एवोत्पन्नाः भवन्ति। सांसिद्धिकाः यथा भगवतः कपिलस्यादिसर्गे चत्वारः भावाः सहोत्पन्नाः धर्मः, ज्ञानं, वैराग्यम्, ऐश्वर्यञ्च गौड़पादभाष्यकारमते प्राकृतिकाः भावाः पृथग् भवन्ति यथा ब्रह्मणश्चत्वारः पुत्रा सनकसनन्दनसनातनसनत्कुमारा अभवन्। तेषामुत्पन्नकार्यकारणानां शरीरिणां षोडशवर्षाणाम् एते भावा चत्वारः समुत्पन्नाः धर्मः ज्ञानम्, वैराग्यमैश्वर्यञ्च वैकृतास्तु आचार्यमूर्तिं निमित्तं कृत्वाऽस्मदादीनां ज्ञानमुत्पद्यते ज्ञानाद् वैराग्यं, वैराग्याद् धर्मः, धर्माद् ऐश्वर्यमिति एते वैकृतिकाः भावाः सन्ति। एते चत्वारो भावाः सात्त्विकाः भवन्ति। अधर्मः अज्ञानम्, अवैराग्यम् अनैश्वर्यञ्चेति तामसाः भावाः भवन्ति। तेऽपि सांसिद्धिकाः प्राकृतिकाः वैकृतिकाश्च भवन्ति। एते अष्टौ भावाः बुद्ध्याश्रयिणः भवन्ति। देहाश्रयाः कललाद्याः भवन्ति। मातृपितृसंयोगानन्तरं शुक्रशोणितसंयोगे सति विवृद्धहेतुकाः कललबुद्बुद्मांसपेशीपिण्डादिहस्ताद्यवयवाः भवन्ति। जन्माद्यनन्तरं बाल्यकौमारयौवनादयोऽवस्थाविशेषाः भवन्ति।

व्युत्पत्तिः– सम्यक् सिद्धः संसिद्धः ततः जातः इति सांसिद्धिकः। प्रकृतेः भावः प्राकृतिकः। विकृतेः भावः वैकृतिकः।

धर्म आदिः येषां ते धर्माद्याः। करणस्य आश्रयिणः इति करणाश्रयिणः। कार्यस्य आश्रयिणः इति कार्याश्रयिणः। कललम् आदिः येषां ते कललाद्याः इति।

अनुवाद– बुद्धि रूप कारण में आश्रित धर्मादि भाव रूप निमित्त दो प्रकार का है–(1) सांसिद्धिक या प्राकृतिक तथा (2) वैकृत। षाट्कौशिक शरीर रूप कार्याश्रयी अर्थात् कार्य-रूप नैमित्तिक कलल,

बुद्बुद आदि भेद से अनेक प्रकार का है।

व्याख्या– इसमें प्राकृतिक भाव कपिल आदि को था। श्रुत है कि "आदि विद्वान् कपिलो महामुनिर्धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्यसम्पन्नः प्रादुर्बभूव"–अर्थात् आदि विद्वान् कपिल महामुनि धर्म, ज्ञान, वैराग्य और ऐश्वर्य इन (उत्कृष्ट) भावों को लेते हुए ही उत्पन्न हुए थे। अर्थात् धर्मादि के लिए उन्हें कोई अनुष्ठानादि नहीं करना पड़ा। यागादि के अनुष्ठान-जनित धर्मादि भाव वैकृत भाव हैं। वैकृत भाव की सम्पत्ति वाल्मीकि-विश्वामित्र आदि को थी। षाट्कौशिक शरीर रूप नैमित्तिक कलल, बुद्बुद, पेशी, करण्ड– इन सब अङ्गप्रत्यङ्ग-समूह विशिष्ट संस्थान रूप पूर्ण शरीर तथा इस पूर्ण शरीर रूप से माता के उदर से बहिर्गत पूर्ण शरीर बाल्य, कौमार, यौवन, वार्धक्य भेद से अनेक प्रकार का है।

(44) निमित्त और नैमित्तिक के साधारण ज्ञान के अनन्तर जिज्ञासा होती है कि किस निमित्त से कौन सा नैमित्तिक होता है? अर्थात् किस धर्मादि भाव से कौन शरीरादि होता है–

धर्मेण गमनमूर्ध्वं गमनमधस्ताद् भवत्यधर्मेण।
ज्ञानेन चापवर्गो विपर्ययादिष्यते बन्धः।।44।।

संस्कृतटीका–

अन्वयः– धर्मेण उर्ध्वम् गमनं (भवति) अधर्मेण अधस्ताद् गमनं भवति। ज्ञानेन च अपवर्गः विपर्ययात् बन्धः इष्यते।

सं.व्याख्या– धर्मेण भावेन उर्ध्वलोकेषु गमनं भवति ब्राह्मं, प्राजापत्यं, सौम्यम्, ऐन्द्रं गान्धर्वं याक्षं, राक्षसं, पैशाचमिति सूक्ष्मशरीरं गच्छति। अधर्मेण अधस्ताद् गतिर्भवति पातालादिषु नरकादिषु च राक्षसादियोनिषु च प्राप्तिर्भवति। अधर्मात् पशुमृगपक्षिसरीसृपस्थावरान्तेषु गमनं भवति। पञ्चविशतितत्त्वज्ञानेन च अपवर्गः लभ्यते। ततः सूक्ष्मशरीरं निवर्तते। विपर्ययात् बन्धो जायते।

अनुवाद– धर्म से ऊर्ध्वलोक का अर्थात् स्वर्गादि में (सूक्ष्म शरीर का) गमन होता है, अधर्म से अधस्तात् अर्थात् नरक में। ज्ञान रूप भाव से अपवर्ग होता है। ज्ञान के विपरीत अज्ञान रूप भाव से बन्ध होता है।

व्याख्या– कारिका का पूर्वार्द्ध अत्यन्त सरल है। उत्तरार्द्ध में कुछ

व्याख्येय है। 'ज्ञानेन चापवर्ग:' अर्थात् ज्ञान से अपवर्ग होता है, इसका तात्पर्य है कि प्रकृति-पुरुष का ज्ञान जब तक होने को रहता है तब तक ही सृष्टि होती है। इसलिये जिस पुरुष को विवेक ज्ञान हो जाता है उसके प्रति प्रकृति अपनी चेष्टा से विरत हो जाती है। बन्ध तीन प्रकार का है-(1) प्राकृतिक, (2) वैकृतिक और (3) दाक्षिणक।

(1) प्रकृति में आत्मत्व का अज्ञानमूलक बन्ध प्राकृतिक बन्ध है। अर्थात् प्रकृति को आत्मा समझकर प्रकृति में जो कोई आत्मा की उपासना करते हैं उन्हें भी बन्ध ही होता है, मुक्ति नहीं। किन्तु वह बन्धभी कुछ अस्मदादि के बन्ध से विलक्षण होता है। इस बन्धन के प्रसंग में शास्त्र में कहा गया है कि 'पूर्ण शतसहस्रन्तु तिष्ठन्त्यव्यक्तचिन्तका:'। इस प्रकार के प्रकृत्युपासक या अव्यक्तचिन्तक 'प्रकृतिलय' शब्द से पुराणादि में कथित है। उनका बन्ध प्राकृतिक बन्ध है।

(2) प्रकृति के विकार भूत, इन्द्रिय, अहंकार और बुद्धि को आत्मा समझकर उपासना करने से जो बन्ध होता है, वह वैकृतिक बन्ध है। इसमें भूतोपासक के लिए कहा गया है 'भौतिकास्तु शतं पूर्णम्', इन्द्रियोपासक के लिए 'दश मन्वन्तराणीह तिष्ठन्तीन्द्रियचिन्तका:', अहंकारोपासक के लिए कथित है कि 'सहस्रं त्वाभिमानिका:', बुद्धि के उपासक के लिए कथित है कि 'बौद्धा दशसहस्राणि तिष्ठन्ति विगतज्वरा:।' अर्थात् भूतादि को आत्मा समझकर उपासना करने वाले- जो विदेह (विविध देह विशिष्ट) शब्द से योगादि शास्त्र में कथित हैं, वे स्वर्गादि उत्कृष्ट गति तो पाते हैं, किन्तु वह गति बन्धस्वरूप ही है। यद्यपि स्वर्गादि गति उत्कृष्ट है तथापि स्थितिकाल सीमित रहने से उस काल के अनन्तर पुन: दु:ख का सम्बन्ध सम्भावित है, इसलिए वे सभी बन्ध ही हैं। भूतोपासकादि के स्वर्गादि में स्थितिकाल के बोधक पुराणादि के वाक्य ऊपर निर्दिष्ट हैं।

(3) पुरुषतत्त्व से सर्वथा अनभिज्ञ व्यक्ति जो भूतादि को भी आत्मा समझकर उपासना नहीं करते हैं, इष्टापूर्तादि से ही अपनी क्षुद्र कामना की परिपूर्त्ति चाहते हुए परमगति से निश्चिन्त हैं, उनके बन्ध का

नाम दाक्षिणक बन्ध है।

(45) गत 44वीं कारिका से पहले चार भाव धर्म, अधर्म, ज्ञान और अज्ञान के कार्य दिखाये गये हैं। इस कारिका से वैराग्य, अवैराग्य, ऐश्वर्य और अनैश्वर्य– इन चार भावों का निरूपण किया जा रहा है–

वैराग्यात् प्रकृतिलयः, संसारो भवति राजसाद् रागात्।
ऐश्वर्यादविघातो, विपर्ययात् तद्विपर्यासः॥45॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– वैराग्यात् प्रकृतिलयः राजसात् रागात् संसारः भवति। ऐश्वर्यात् अविघातः विपर्ययात् तद् विपर्यासः (भवति)।

सं.व्याख्या– पुरुषतत्त्वानभिज्ञस्य प्रकृतिपुरुषविवेकख्यातिरहितस्य वैराग्यमात्रेण प्रकृतौ तत्कार्येषु महदहङ्कारभूतेन्द्रियेषु च आत्मबुद्ध्योपास्यमानेषु च तस्य यथायथं तद्रूपेणावस्थानं भवति कालान्तरेण च पुनराविर्भावो भवति। तेषां जन्ममरणपरम्परारूपः संसारः भवति प्रकृतिलयानामिति। रजोगुणात्मकात् अवैराग्यात् दुःखहेतुः जन्ममरणादिरूपः संसारः भवति। ऐश्वर्यात् अणिमाद्यष्टसिद्धिप्रभावात् इच्छायाः अप्रतिघातो भवति ईश्वरवत् यदेव इच्छति तदेव स कर्तुं शक्नोति। अनैश्वर्यात् सर्वत्र इच्छायाः विघातो भवति। गौड़पादाचार्यो वदति अज्ञानपूर्वात् वैराग्यात् मृतः अष्टासु प्रकृतिषु प्रधानबुद्ध्यहङ्कारतन्मात्रेषु लीयते। अत एवोक्तम् वायुपुराणे **दशमन्वन्तराणीह तिष्ठन्तीन्द्रियचिन्तकाः। भौतिकास्तु शतं पूर्णं सहस्रन्त्वाभिमानिकाः॥ बौद्धाः दश सहस्राणि तिष्ठन्ति विगतज्वराः। पूर्णं शतसहस्रन्तु तिष्ठन्त्यव्यक्तचिन्तकाः॥** इति॥ **ते खल्वमी विदेहा येषां वैकृतिको बन्धः॥**

राजसः रागस्तु यजामि, दक्षिणां ददामि, येनामुष्मिन् लोकेऽत्र यद् दिव्यम् मानुषं सुखमनुभवामि एतस्मात् राजसात् रागात् संसारः भवति।

अनुवाद– (पुरुषतत्त से अनभिज्ञ) वैराग्य से प्रकृति में लय होता है। राजस राग अर्थात् अवैराग्य से संसार होता है। ऐश्वर्य से सभी इच्छाओं की पूर्त्ति होती है। ऐश्वर्यविपर्यय (अनैश्वर्य) से सभी इच्छाओं

का व्याघात होता है।

व्याख्या– प्रकृति से भिन्न रूप पुरुष तत्त्व से सर्वथा अनभिज्ञ व्यक्ति को केवल वैराग्यमात्र से प्रकृतिलय प्राप्त होता है। अर्थात् आत्मत्वेन ज्ञान प्रकृति में वह लीनमात्र होता है। अर्थात् एकाग्र भावना प्रकर्ष से कुछ अधिक दिन तक स्वर्गादि उत्कृष्ट स्थान में रहता है।[16]

यद्यपि राग शब्द का योगार्थ ही राजस है। अतः राग को राजस नहीं भी कहने से राजसत्व प्राप्त ही था तथापि रजोगुण दुःखरूप है, इसलिये रागजन्य संसार दुःख रूप है, यह ज्ञात हो जाने से वैराग्य में साहाय्य होगा, इसलिए राग को राजस कहा है। ऐश्वर्य से अविघात अर्थात् इच्छा का अविघात होता है। ईश्वर (ऐश्वर्यविशिष्ट पुरुष) को जो इच्छा होती है सो हो ही जाती है।

(46) धर्मादि आठों भावों में ज्ञान ही उपादेय है, अन्य सातों भाव हेय हैं, इसे समझने के लिए धर्मादि आठों भावों को संक्षेप एवं विस्तार दोनों प्रकार से समझना आवश्यक है। इसलिए इस कारिका के पूर्वार्ध से धर्मादि आठों भावों का संक्षेप से परिचय दिया है और उत्तरार्ध विस्तृत रूप से परिचय की भूमिका है:–

एष प्रत्ययसर्गो विपर्ययाशक्ति तुष्टिसिद्ध्याख्याः
गुणवैषम्यविमर्दात् तस्य च भेदास्तु पञ्चाशत्।।46।।

संस्कृतटीका–

अन्वयः– विपर्ययाऽशक्तितुष्टिसिद्ध्याख्यः एष प्रत्ययसर्गः गुणवैषम्यविमर्दात् तस्य च तु भेदाः पञ्चाशत् (भवन्ति)

सं. व्याख्या– एषः बुद्धिसर्गः यस्य प्रत्ययसर्गः इति संज्ञा वर्तते स च विपर्ययः, अशक्तिः, तुष्टिः सिद्धिश्चेति भेदेन चतुर्विधो भवति। सत्त्वरज- स्तमसां न्यूनाधिकभावेन अर्थात् एकैकस्याधिकबलता, द्वयोर्द्वयोर्वाऽधिक बलता एवमेकैकस्य गुणस्य हीनबलता, द्वयोर्द्वयोर्वा गुणयोः हीनबलता एवं न्यूनाधिक्यात् विमर्दोपमर्दात् गुणवैषम्यविमर्दात् प्रत्ययसर्गस्य (पञ्च विपर्ययस्य भेदाः भवन्ति अशक्तिः अष्टाविंशति भेदाः, तुष्टिः नवधा, सिद्धिः अष्टधा चेति) पञ्चाशत् भेदाः भवन्ति।

व्युत्पत्तिः– प्रतीयते अनेनेति प्रत्ययः बुद्धिः। प्रत्ययस्य सर्गः इति प्रत्ययसर्गः। विपर्ययश्च अशक्तिश्च तुष्टिश्च सिद्धिश्च इति विपर्ययाशक्तितुष्टिसिद्धयः गुणानां वैषम्यमिति गुणवैषम्यं तस्यमर्दः इति गुणवैषम्यविमर्दः तस्माद् गुणवैषम्यविमर्दात्।

अनुवाद– प्रत्यय (बुद्धि) की सृष्टि (संक्षेप से) चार प्रकार की है–(1) विपर्यय, (2) अशक्ति, (3) तुष्टि तथा (4) सिद्धि। गुण के तारतम्यमूलक वैषम्य से ये ही 50 प्रकार के हैं।

व्याख्या– 'प्रतीयते अनेन' इस व्युत्पत्ति के अनुसार प्रत्यय का अर्थ बुद्धि है। कारिका में कथित विपर्ययादि के प्रकार बुद्धि का ही धर्म है। अतएव विपर्ययादि बुद्धि का ही भेद है। कारण, धर्म एवं धर्मी अभिन्न हैं। विपर्यय अज्ञान अथवा अविद्या है, अतएव बुद्धि का ही धर्म है। यद्यपि अशक्ति इन्द्रिय का अपाटव बाधिर्यादि रूप है, इसलिए वस्तुतः इन्द्रिय का ही धर्म है, किन्तु परिणाम उससे भी विपर्ययादि ज्ञान में उत्पन्न होता है। अतः बुद्धिगत दोष का उत्पादक होने से अशक्ति को भी बुद्धि का धर्म कह सकते हैं। उसी दृष्टि से अशक्ति अप्रत्यय सर्ग के अन्तर्गत है। ज्ञान को छोड़कर अज्ञानादि सातों भावों का अन्तर्भाव यथासम्भव विपर्यय, अशक्ति और तुष्टि में होता है। ज्ञान सिद्धि के अन्तर्गत है। अज्ञानादि आठ भावों को चार भागों में अन्तर्भूत करने वाला यह विभाग धर्मादि भावों का संक्षिप्त विभाग है।

कारिका के उत्तरार्ध से धर्मादि भावों के विस्तृत विभाग की सूचना दी गयी है। उनमें गुण के न्यूनाधिक-तारतम्य से आठ ही भाव पचास प्रकार के कहे गये हैं। गुण के न्यूनाधिक्य के प्रसंग में समझना चाहिए कि कहीं एक गुण प्रधान और दो गुण गौण हैं। कहीं दो प्रधान एक गौण होता है और कहीं एक प्रधान, एक अंग और एक का लेशमात्र। इस तारतम्य से कार्य का भेद आवश्यक है। उसी से धर्मादि भाव के आठ प्रकार, पचास प्रकार में परिणत हो जाते हैं।

(47) संक्षेप से चार विभागों में विभक्त धर्मादि के विस्तृत रूप से कथित 50 विभाग इस कारिका द्वारा गिनाये गये हैं–

पञ्च विपर्ययभेदा भवन्त्यशक्तिश्च करणवैकल्यात्।
अष्टाविंशतिभेदास्तुष्टिर्नवधाऽष्टधा सिद्धिः॥47॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– विपर्ययभेदाः पञ्च भवन्ति। करणवैकल्यात् तु अशक्तिः अष्टाविंशतिभेदा नवधातुष्टिः अष्टधा सिद्धिः (च भवन्ति)।

सं. व्याख्या– अतद्रूपप्रतिष्ठं मिथ्याज्ञानस्य पञ्च भेदाः भवन्ति तमो, मोहो, महामोहः, तामिस्त्रः, अन्धतामिस्त्रश्च। त्रयोदशकरणानाम् इन्द्रियादी- नामपाटवात् अशक्तेः अष्टाविंशतिः भेदाः भवन्ति। प्रकृतिः, उपादानम्, कालः, भाग्यम्, पारम्, सुपारम्, पारापारम्, अनुत्तमाम्भः उत्तमाम्भश्चेति भेदात् तुष्टिः नवविधो भवति। ऊहः, शब्दः, अध्ययनम्, आध्यात्मिक- दुःखाभावः, आधिदैविकदुःखाभावः, आधिभौतिकदुःखाभावः, सुहृत्प्राप्तिः, दानं चेति अष्टौ सिद्धयः भवन्ति।

व्युत्पत्तिः– विपर्ययस्य भेदः इति विपर्ययभेदः। करणानां वैकल्यं तस्मात् करणवैकल्यात्।

अनुवाद– विपर्यय पाँच प्रकार का है। करण (चक्षुरादि) के वैकल्य से होने वाली अशक्ति अट्ठाइस प्रकार की है। तुष्टि नौ प्रकार की है। सिद्धि आठ प्रकार की है। इस प्रकार से सभी मिलाकर धर्मादि भाव पचास (5+28+9+8=50) प्रकार के हैं।

व्याख्या– अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश ये पाँच प्रकार के विपर्यय पातञ्जल योगसूत्र में कथित अविद्या ही हैं। ये सांख्यदर्शन में क्रमशः तम, मोह, महामोह, तामिस्त्र तथा अन्धतामिस्त्र नाम से प्रसिद्ध हैं। इसी तात्पर्य से आचार्य **वार्षगण्य** की उक्ति है कि 'सैषा पञ्चपर्वाऽविद्या'। पर्व हुई शाखा, अर्थात् एक ही अविद्या उक्त शाखाओं से युक्त जैसी मालूम पड़ती है।

(48) इस कारिका के द्वारा पाँचों प्रकार की अविद्याओं के अवान्तर भेद कहे गये हैं–

भेदस्तमसोऽष्टविधो मोहस्य च दशविधो महामोहः।
तामिस्त्रोऽष्टादशधा तथा भवत्यन्धतामिस्त्रः॥48॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः–

सं.व्याख्या– तमसः अष्टविधः भेदः। प्रलयः अज्ञानाद् विभज्यते, सः अष्टासु प्रकृतिषु लीयते प्रधानबुद्ध्यहङ्कारपञ्चतन्मात्रासु अत एव तमसः अष्टविधः भेदो भवति। अणिमाद्यैश्वर्यं संप्राप्य इन्द्रादयः देवाः न मोक्षं प्राप्नुवन्ति पुनश्च तत्क्षये संसरति अत एव अष्टविधः मोहः भवति। शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाः देवानां एते पञ्चविषयाः सुखलक्षणाः, मनुष्याणामेते एव शब्दादयः दुःखलक्षणाः एतेषु दशसु महामोहो भवति अत एव महामोहः दशविधो भवति। अष्टविधमैश्वर्यं दृष्टानुश्रविका विषया दश च एतेषामष्टादशानां सम्पदमनुनन्दन्ति विपदं नानुमोदन्ते तथा च अष्टादशविधः तामिस्रो भवति। अन्धतामिस्रः अपि अष्टादशविधो भवति।

अनुवाद– तम (अविद्या) और मोह (अस्मिता) ये दोनों आठ-आठ प्रकार की हैं। महामोह (राग) दस प्रकार का है। तामिस्र (द्वेष) और अन्धतामिस्र (अभिनिवेश) ये दोनों अठारह-अठारह प्रकार के हैं।

व्याख्या– (1) अविद्या शब्द से यहाँ प्रकृति, महत्, अहंकार और पञ्चतन्मात्रा– इन आठों अनात्म-विषय में आत्मत्व का विपर्यय ही विवक्षित है। विषय भेद से ज्ञान भिन्न होता है। इन आठों अनात्मविषय में आत्मा का भ्रान्तिरूप विपर्यय भी आठ प्रकार का होगा।

(2) मोह (अस्मिता) भी आठ प्रकार का है। देवतागण अणिमादि आठों प्रकार के ऐश्वर्य प्राप्त करने पर अपने को अमर (सर्वथा मृत्युशून्य) समझने लगते हैं। तत्प्रयुक्त उन्हें भ्रान्ति होने लगती है कि अणिमादि आठों प्रकार का ऐश्वर्य हमें सर्वदा रहेगा ही। अणिमादि आठों प्रकार का यही शाश्वतिकत्व आठ प्रकार की भ्रान्ति ही मोह है। अतएव मोह आठ प्रकार का है।

(3) महामोह (राग) दस प्रकार का है। दिव्यादिव्य भेद से दस प्रकार के अनुकूल शब्दादि जब राग के विषय हैं तब उक्त दसों प्रकार के शब्दादि दसों विषय प्रतिकूल होने से द्वेष के विषय भी होंगे ही। इसी तरह प्रतिकूल अणिमादि अष्टविध ऐश्वर्य भी द्वेष के विषय हैं। अणिमादि यद्यपि स्वतः सुखजनक नहीं होने के कारण स्वतः राग के

विषय नहीं हैं, एवं स्वतः दुःख के कारण नहीं होने से स्वतः द्वेष के भी विषय नहीं हैं, किन्तु अनुकूल, अतएव शब्दादि के प्रापक होने से अणिमादि राग के विषय हैं ही एवं प्रतिकूल शब्दादि के प्रापक होने से द्वेष के भी विषय हैं। इस प्रकार द्वेष के विषय शब्दादि दस एवं अणिमादि आठ को मिलाकर अठारह हुए। इन अठारहों विषय के भेद से तामिस्र या द्वेष अठारह प्रकार का हुआ।

(5) अन्धतामिस्र (या अभिनिवेश) भी अठारह प्रकार का है। अभिनिवेश भयविशेष है। देवतागण अष्टविध ऐश्वर्य के द्वारा उक्त दसों प्रकार के शब्दादि का उपभोग करते हैं। अतः उन्हें यह भय सतत रहता है कि हमारे भोग्य दसों विषय और उनके उपाय अष्टविध ऐश्वर्य ये सभी असुरादि के द्वारा विघटित न हो जाएँ। अभिनिवेश रूप उक्त भय अठारह विषय के होने के कारण अठारह प्रकार के हैं।

इस प्रकार से पाँचों प्रकार की अविद्या अवान्तर भेद से 62 प्रकार की हैं (8+8+10+18+18+=62)।

(49) अशक्ति के 28 भेद का क्रमप्राप्त वर्णन इस कारिका में है—

एकादशेन्द्रियवधाः सह बुद्धिवधैरशक्तिरुद्दिष्टा।
सप्तदश वधा बुद्धेर्विपर्ययात्तुष्टिसिद्धीनाम्॥49॥

संस्कृतटीका—

अन्वयः— बुद्धिवधैः सह एकादशेन्द्रियवधाः तुष्टिसिद्धीनां विपर्ययात् बुद्धेः सप्तदशवधाः अशक्तिः उद्दिष्टाः।

सं.व्याख्या— करणवैकल्यात् अशक्तेः अष्टाविंशतिभेदाः भवन्ति। तत्र बाधिर्यम् अन्धता, प्रसुप्तिः उपजिह्विका, घ्राणपाकः, मूकता, कुणित्वं, खाञ्ज्यं, गुदावर्तः, क्लैव्यमुन्मादः चेति एकादशेन्द्रियवधाः भवन्ति। नवतुष्टीनामष्टसिद्धीनामभावः सप्तदशविधाः तथाच अष्टाविंशतिभेदाः अशक्तेः भवन्ति।

व्युत्पत्तिः— एकादश च तानि इन्द्रियाणि एकादशेन्द्रियाणि तेषां वधाः इति एकादशेन्द्रियवधाः। बुद्धेः वधः तैः बुद्धिवधैः।

अनुवाद– इन्द्रिय का वध (कार्यक्षमता) ग्यारह, तुष्टि एवं सिद्धि का विपर्ययमूलक बुद्धिवध सत्रह, इन दोनों को मिलाकर शक्ति 28 प्रकार की हैं।

व्याख्या– इन्द्रियों की अपने कार्य में अक्षमता ही है इन्द्रियवध। यद्यपि इन्द्रिय का वध इन्द्रिय का ही धर्म है, बुद्धि का नहीं, अतः बुद्धि के धर्म अशक्ति में इन्द्रियवध की गणना उचित नहीं है, तथापि इन्द्रिय में कार्यक्षमता के अभाव रूप दोष से बुद्धि में ही इन्द्रिय-कार्यज्ञानादि का अभाव होता है, इसलिए इन्द्रियवध मुख्यतः इन्द्रिय का धर्म होने पर भी गौणतः बुद्धि का भी धर्म कहा जा सकता है। अतः बुद्धि के धर्म अशक्ति में इन्द्रिय-वध की भी गणना की गयी है। इन्द्रियवधों की गणना इस प्राचीन कारिका में है–

बाधिर्यं कुष्ठतान्धत्वं जडताऽजिघ्रता तथा।
मूकता कौण्य-पंगुत्वे क्लैब्योदावर्तमन्दताः॥

(1) **बाधिर्य–** श्रोत्र का दोष, जिससे सुनने में गड़बड़ होता है। (2) **कुष्ठता–** त्वचा का दोष, जिससे स्पर्श का अयथा भान होता है। (3) **अन्धत्व।** (4) **जडता–** रसना का दोष, जिससे मधुरादि रस का भान नहीं होता है। (5) **अजिघ्रता–** नाक का दोष, जिसमें गन्ध समझने योग्य नहीं होता है। (6) **मूकता–** वागिन्द्रिय का दोष, जिससे वर्ण का उच्चारण नहीं होता है। (7) **कौण्य–** हाथ का दोष। (8) **पंगुत्व–** पैर का दोष। (9) **क्लैब्य–** उपस्थ का दोष। (10) **उदावर्त–** पायु का दोष, रागविशेष। (11) **मदन्ता–** मन का दोष– ये ही ग्यारहों इन्द्रिय वध रूप अशक्ति हैं।

इन ग्यारहों इन्द्रियों के वध अर्थात् अशक्ति से उत्पन्न बुद्धि की अशक्ति हुई। 'सह बुद्धिवधैः' इत्यादि से बुद्धि की साक्षात् अशक्तियाँ कही गयी हैं। 'सप्तदश वधा बुद्धेः'–बुद्धि के साक्षात् वध सत्रह हैं। 'विपर्ययात्तुष्टिसिद्धीनाम्'–अर्थात् तुष्टि एवं सिद्धि के विपर्ययवश बुद्धि के साक्षात् वध सत्र प्रकार के हैं। आगे की दो कारिकाओं में आठ प्रकार की सिद्धियाँ एवं नौ प्रकार के तुष्टि रूप बुद्धि के धर्म कहे जायेंगे। इन दोनों को मिलाकर सत्रह बुद्धि धर्म की उत्पादन सामर्थ्याभाव व रूप

अशक्ति भी सत्रह होंगी। अतः अशक्ति 11+17=28 प्रकार की हैं।

(50) तुष्टि के नौ प्रकार इस कारिका के द्वारा निर्दिष्ट हैं–

आध्यात्मिक्यश्चतस्त्रः प्रकृत्युपादानकालभागाख्याः।
बाह्या विषयोपरमात् पञ्च च नव तुष्टयोऽभिमताः॥50॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– प्रकृत्युपादानकालभाग्याख्याः आध्यात्मिक्यः चतस्त्रः बाह्याः विषयोपरमात् नव तुष्टयः अभिमताः।

सं.व्याख्या– प्रकृत्याख्या यथा कश्चित् प्रकृतिं वेत्ति तस्याः सगुणनिर्गुणत्वञ्च तेन तत्कार्यं विज्ञायैव केवलं तुष्टस्तस्य नास्ति मोक्षः एषा प्रकृत्याख्या। उपादानाख्या यथा कश्चिदविज्ञायैव तत्त्वानि उपादानग्रहणं करोति त्रिदण्डकमण्डलुविविदिषाभ्यः मोक्ष इति तस्यापि मोक्षः इति एषा उपादानाख्या। कालेन मोक्षो भविष्यति इति कालाख्या किं तत्त्वाभ्यासेन इत्येषा कालाख्या तुष्टिः तस्य नास्ति मोक्ष इति। भाग्येनैव मोक्षो भविष्यति इति भाग्याख्या सिद्धिः। बाह्या विषयोपरमात् पञ्च शब्दस्पर्शरूपरसगन्धेभ्य उपरतोऽर्जनरक्षणक्षयसङ्गहिंसादर्शनात्। वृद्धिनिमित्तं पाशुपाल्यवाणिज्य-प्रतिग्रहसेवाः कार्या एतदर्जनं दुःखम्, अर्जितानां रक्षणे दुःखम्, उपभोगात् क्षीयते इति क्षयदुःखम्, तथा विषयोपभोगसङ्गे कृते नास्तीन्द्रियाणामुपशम इति सङ्गदोषः। न अनुपहत्य भूतानि उपभोगः इत्येष हिंसादोषः एवमजर्नादि-दोषाः भवन्ति तत्दर्शगात् पञ्चविषयोपरमात् पञ्च तुष्टयः भवन्ति। तथा च नव तुष्टयः भवन्ति। अम्भः, सलिलं, मेघः, वृष्टिः सुतमः, पारं, सुनेत्रं, नारीकम्, अनुत्तमाम्भसिकम् चेति तुष्टीनां नामानि भवन्ति।

व्युत्पत्तिः– प्रकृतिः च उपादानं च कालश्च भाग्यञ्च तदाख्याः प्रकृत्युपादानकालभाग्याख्याः। विषयाणाम् उपरमः तस्मात् विषयोपरमात् इति।

अनुवाद– तुष्टि पहले दो प्रकार की है– (1) आध्यात्मिकी और (2) बाह्य। इनमें पहली आध्यात्मिकी तुष्टि चार प्रकार की है– (1) प्रकृति, (2) उपादान, (3) काल और (4) भाग। बाह्य तुष्टि शब्दादि पाँचों विषयों के उपरम प्रयुक्त पाँच हैं। फलतः दोनों मिलाकर तुष्टि नौ प्रकार की है।

व्याख्या– (1) जिस व्यक्ति को 'आत्मा प्रकृति से भिन्न है' इस प्रकार के प्रकृति-पुरुष के विवेक का शब्दादि परोक्ष ज्ञान है, किन्तु असन्मार्ग के उपदेश से तुष्ट होकर वह व्यक्ति उक्त विवेक के साक्षात्कारात्मक ज्ञान के लिए प्रयत्नशील नहीं होता है, उस व्यक्ति की तुष्टि आध्यात्मिक तुष्टि है, क्योंकि उक्त प्रकृति से अतिरिक्त आत्मविषयक है। इसके चार भेद हैं, यथा–

(क) इस तुष्टि के प्रथम प्रकार का नाम है प्रकृति। किसी मुमुक्षु को यदि कोई असद्गुरु उपदेश देता है कि वत्स! प्रकृति-पुरुष का विवेकसाक्षात्कार मोक्ष का कारण अवश्य है, किन्तु साक्षात्कार तो प्रकृति का परिणामविशेष ही है। अतः उक्त साक्षात्कार का उत्पादन प्रकृति ही करेगी। तदर्थ आत्मा के श्रवण-मननादि का प्रयास व्यर्थ है। अतः जैसे हो वैसे रहो। विवेकसाक्षात्कार रूप कार्य प्रकृति स्वयं कर लेगी। इस मुमुक्षु को प्रकृति नामक तुष्टि होती है जिसका दूसरा नाम अम्भ है।

(ख) दूसरी आध्यात्मिक तुष्टि का नाम है उपादान। किसी मुमुक्षु को यदि कोई आचार्याभास उपदेश देंगे कि आयुष्मन्! प्रकृति-पुरुष का विवेक-साक्षात्कार यद्यपि केवल प्रकृति के ज्ञान से नहीं हो सकता है, कारण, सो यदि होता तो प्रकृति का ज्ञान तो एक प्रकार से सभी को सुलभ है। तब तो सब मुक्त ही हो जाते। इसलिये प्रव्रज्या (संन्यास ग्रहण) सहित प्रकृति ज्ञान से प्रकृति-पुरुष का विवेक-साक्षात्कार होगा। अतः प्रव्रज्या ग्रहण करो।' इस उपदेश से सन्तुष्ट होकर आत्मा के श्रवणादि से विरत पुरुष की तुष्टि प्रव्रज्या के उपादानमूलक होने से उपादान तुष्टि कहलाती है। इसका दूसरा नाम सलिल है।

(ग) आध्यात्मिक तीसरी तुष्टि का नाम कालतुष्टि है। किसी व्यक्ति ने उक्त उपदेश से प्रव्रज्या ग्रहण करने के बाद भी देखा कि जैसा मैं था वैसा ही हूँ, मोक्ष की कोई चर्चा नहीं है। यह देखकर फिर गुरुजी के पास आकर कहा कि महात्मन्! प्रव्रज्या से भी कुछ नहीं हुआ।' गुरु ने कहा कि प्रव्रज्या भी मोक्ष की सद्यः उत्पादिका नहीं है, किन्तु कालपरिपाक से ही उससे भी मुक्ति होती है। इसलिए हड़बड़ाइये नहीं।' इस उपदेश से उक्त व्यक्ति को जो विवेकसाक्षात्कार के अन्य

प्रयत्न से निरोधजनक तुष्टि होती है वह उक्त समय प्रयोज्य होने से काल-तुष्टि नाम से प्रसिद्ध है। इसका दूसरा नाम ओघ है।

(घ) मोक्ष का उत्पादक साक्षात्कार न केवल प्रकृति के ज्ञान से होता है और न प्रव्रज्या से सद्यः या कालपरिपाक से होता है; वह तो केवल भाग्य से होता है। अतएव मदालसा के पुत्र बाल्यावस्था में ही मोक्ष के उपयुक्त ज्ञान का लाभकर मुक्त हो गये। अतः भाग्य ही मोक्ष का प्रधान कारण है, अन्य नहीं। इस प्रकार के उपदेश से जो प्रकृत श्रवण-मननादि का प्रतिरोधक तुष्टि होती है उसका नाम भाग या वृष्टि है।

(2) 'बाह्यविषयोपरमात्' इत्यादि से बाह्य तुष्टियाँ दिखायी गयी हैं। प्रकृति-महदादि आत्मा से भिन्न वस्तुओं में आत्मत्व की भ्रान्ति से युक्त पुरुष को वैराग्य रहने पर जो तुष्टि होती है वही बाह्य तुष्टि है। आत्मा की अपेक्षा से प्रकृत्यादि भी बाह्य पदार्थ ही हैं। अतः प्रकृत्यादिमूलक उक्त तुष्टि बाह्यतुष्टि है। बाह्यतुष्टि भी वैराग्य रहने पर ही होती है, अन्यथा नहीं। भोग के साधन धनादि में अर्जन का दोष, रक्षण का दोष, क्षय का दोष, भोग का दोष और हिंसा का दोष है। इन पाँच कारणों से वैराग्य होता है। अतः वैराग्य के साधनमूलक पाँच भेद हैं-(क) पार, (ख) सुपार, (ग) पारपार, (घ) अनुत्तमाम्भ, तथा (ङ) उत्तमाम्भ।

(क) सांसारिक सुख धनादि-उपार्जनमूलक है। धनोपार्जन का उपाय राजसेवादि है। सेवादिकार्य धन प्राप्ति का जनक होने पर सेवक को अन्य प्रकार से अनेक दुःख का कारण भी होता है। इस प्रसंग में एक प्राचीन सुभाषित है-

दृप्यद्दुरीश्वरद्वास्थ-दण्डिचण्डार्धचन्द्रजम्।
वेदनां भावयन् प्राज्ञः कः सेवास्वनुषज्जते॥

अर्थात् अभिमानी कुनृपति के द्वार के प्रहरी के कठिन अर्धचन्द्र (गले पर हाथ देने) की वेदना का अनुभव करने वाला व्यक्ति सेवा में कैसे अनुरक्त होवे? इस प्रकार से धनोपार्जन के अन्य उपाय भी दुःखपूर्ण हैं। इस अनुभव से विषय में वैराग्य होने से जो तुष्टि होती है

वह पार नाम की प्रथम बाह्य तुष्टि है।

(ख) किसी प्रकार से विना क्लेश का भी धन के उपार्जित होने पर भी राजा, ऐकागारिक (चोर), अग्नि, जल प्रभृति से कदाचित् नष्ट न हो जाये इस भावना से विषय का वैराग्य होने पर जो तुष्टि होती है वह सुपार नामक द्वितीय बाह्य तुष्टि है।

(ग) बड़े आयास से उपार्जित भी धन भोग करने से नष्ट हो जाता है, इस नाश की भावना करने वाले को विषय-वैराग्य प्रयुक्त जिस तुष्टि का उदय होता है वह पारपार नामक तीसरी बाह्यतुष्टि है।

(घ) शब्दादि के फिर-फिर भोग करने के बाद भोग की इच्छा और भी उत्कट ही हो जाती है। इच्छा के अनुसार विषय की प्राप्ति न होने से कामी को क्लेश होता है। भोग में इस प्रकार के दोषदर्शन प्रयुक्त विषय में वैराग्य होने पर जो तुष्टि होती है वह अनुत्तमाम्भ नामक चौथी तुष्टि है।

(ङ) विना प्राणी की हिंसा करने से भोग सुचारु रूप से हो ही नहीं सकता है, इस रूप से हिंसा रूप दोष देखने पर विषय में वैराग्य होने के बाद जो तुष्टि होती है वह उत्तमाम्भ नामक पाँचवीं बाह्यतुष्टि है।

इस प्रकार से आध्यात्मिकी तुष्टि 4 एवं बाह्य तुष्टि 5 मिलाकर तुष्टि नौं प्रकार की है।

(51) इस कारिका में सिद्धि के मुख्य एवं गौण दोनों प्रकार के भेद कहे गये हैं-

ऊहः शब्दोऽध्ययनं, दुःखविघातास्त्रयः सुहृत्प्राप्तिः।
दानं च सिद्धयोऽष्टौ, सिद्धेः पूर्वोऽङ्कुशः त्रिविधः।।51।।

संस्कृतटीका-

अन्वयः- ऊहः, शब्दः, अध्ययनं, दुःखविघाताः त्रयः सुहृत्प्राप्तिः, दानं च अष्टौ सिद्धयः (भवन्ति) पूर्वः अङ्कुशस्त्रिविधः सिद्धेः (भवति)।

सं.व्याख्या- ऊहः शब्दः, अध्ययनम् आध्यात्मिकदुःखविघातः, आधिभौतिक- दुःखविघातः, आधिदैविकदुःखविघातश्च सुहृत्प्राप्तिः दानम् च अष्टौ सिद्धयः भवन्ति। सिद्धीनामङ्कुशः विपर्ययाशक्तितुष्टयः भवन्ति।

अतः यः मोक्षं वाञ्छति स च विपर्ययाशक्तितुष्टीः परित्यज्य सिद्धीः प्राप्नोति इति। अष्टानां सिद्धीनां नामानि शास्त्रान्तरे प्रतिपादितानि सन्तीति तारं, सुतारं, तारतारं, प्रमोदं, प्रमुदितं, प्रमोदमानं रम्यकं, सदाप्रमुदितञ्चेति।

व्युत्पत्तिः— दुःखानां विघातः ते दुःखविघाताः, सुष्ठुहृदयं यस्य स सुहृद् तस्य प्राप्तिः सुहृत्प्राप्तिः।

पूर्वः उक्तः च सः अङ्कुशः इति पूर्वोऽङ्कुशः।

अनुवाद— सिद्धि आठ प्रकार की है। दुःख के त्रैविध्यमूलक दुःखध्वंस के त्रैविध्य से मुख्यसिद्धि तीन प्रकार की है। गौण सिद्धि पाँच प्रकार की है—(1) ऊह, (2) शब्द, (3) अध्ययन, (4) सुहृत्प्राप्ति, तथा (5) दान। इस प्रकार से मुख्य-गौण मिलाकर सिद्धि आठ प्रकार की है।

व्याख्या— तीनों प्रकार के दुःखों का ध्वंस ही मुख्य सिद्धि है। ध्वंस अभाव रूप है। अभाव का भेद प्रतियोगी के भेद से होता है। दुःखध्वंस रूप अभाव का प्रतियोगी दुःख तीन प्रकार का प्रसिद्ध है— आध्यात्मिक, आधिभौतिक और आधिदैविक। अतएव प्रतियोगी के भेद से दुःख-ध्वंस भी तीन प्रकार का है। सुतरां, दुःखध्वंसरूप सिद्धि तीन प्रकार की है जो क्रमशः (1) प्रमोद (आध्यात्मिक दुःखध्वंस), (2) मुदित (आधिभौतिक दुःखध्वंस) तथा (3) मोदमाना (आधिदैविक दुःख का ध्वंस नाम से प्रसिद्ध है।

शेष पाँच सिद्धियाँ गौण हैं। कारण कि इन सिद्धियों से भी दुःखध्वंस रूप मुख्य सिद्धि का उत्पादन ही इष्ट है। इसलिये फलरूप होने से दुःखध्वंस रूप सिद्धि मुख्य हुई एवं उपाय रूप होने से कथ्य ऊहादि रूप सिद्धि गौण हुई। पाँचों प्रकार के गौण सिद्धियों में भी हेतुहेतुमद्भाव का क्रम है। किन्तु कारिका में उस क्रम से गौणसिद्धियाँ नहीं लिखी गयी हैं। कारिका में तो जिस तरह छन्द में बैठ गयी वैसी ही लिखी गयीं। हेतुहेतुमद्भाव के अनुसार गौणसिद्धियों का निम्नलिखित क्रम है—

(1) अध्ययन, (2) शब्द, (3) ऊह, (4) सुहृत्प्राप्ति, तथा (5) दान।

(1) विधिपूर्वक अध्यात्मविद्याओं के अक्षरमात्र का ग्रहण प्रकृत में अध्ययन है। अध्ययन रूप यह सिद्धि शेष चारों सिद्धियों का कारण है, अन्य कोई सिद्धि इसका कारण नहीं है। इसका दूसरा नाम तार है।

(2) अध्ययन रूप प्रथम सिद्धिजन्य द्वितीय सिद्धि शब्द है। यहाँ शब्द से शब्दजनित अर्थज्ञान अभीष्ट है। इस सिद्धि का दूसरा नाम सुतार है। यह अध्ययन का कार्य है एवं ऊह प्रभृति का कारण है। अध्ययनजनित शब्दज्ञान रूप सिद्धि कार्य एवं कारण दोनों है।

फलतः ये दोनों सिद्धियाँ अक्षरग्रहण एवं शब्दग्रहण भेद से दो प्रकार के श्रवण हुईं।

(3) अर्थज्ञानजन्य तृतीय सिद्धि है ऊह। अर्थात् वेदादि आगम के अविरोधी न्याय के साहाय्य से शब्द द्वारा ज्ञात अर्थ का परीक्षण ऊह है। संशय एवं विरुद्ध पक्ष का निरास कर अभिमत की स्थापना ही परीक्षण है। इसी को वेदवेत्तागण मनन कहते हैं। ऊह अध्ययन एवं शब्द दोनों से उत्पन्न होता है। यह सुहृत्प्राप्ति प्रभृति का कारण भी है। अतः यह भी कार्य और कारण दोनों है।

(4) मनन रूप सिद्धि से जनित ही चौथी सिद्धि है सुहृत्प्राप्ति। केवल अपने से परीक्षित भी अर्थ तब तक श्रद्धास्पद नहीं होता है जब तक गुरु, शिष्य या सतीर्थों से विचार द्वारा निश्चित नहीं हो जाता है। अतः गुरु, शिष्य, सतीर्थ प्रभृति सुहृत् की प्राप्ति ही सुहृत्प्राप्ति रूप चौथी सिद्धि है। इसका दूसरा नाम रम्यक है। यह भी कार्य और कारण दोनों है।

(5) प्रकृति-पुरुष के विवेकज्ञान का परिशोधन रूप पाँचवें प्रकार की सिद्धि का नाम दान है। यह दान शब्द 'दैप शोधने' धातु से निष्पन्न हुआ है। इसी परिशोधन के प्रसंग में भगवान् पतञ्जलि ने कहा है–"विवेकख्यातिरविप्लवा हानोपायः।" अविप्लवा अर्थात् विशुद्धा जो विवेकख्याति प्रकृति-पुरुष का विवेक वही हानोपाय अर्थात् बन्ध के हानि (नाश) जनक उपाय है। विशुद्ध जो प्रकृति-पुरुष का विवेक साक्षात्कार वही मुक्ति का कारण है। निर्णयात्मक प्रमात्मक एवं इन दोनों की वासना से सर्वथा रहित विवेक ज्ञान ही संसारोच्छेद का कारण है।

संशयभिन्न ज्ञान ही निर्णय है। विपर्यय से भिन्न ज्ञान प्रमा है। अतः विवेकसाक्षात्कार को संशय एवं विपर्यय के प्रवाह एवं इन सबों के वासनासम्बन्धपर्यन्त से बाहर कर स्वच्छ निर्णयात्मक प्रमात्मक प्रवाह में अवस्थिति ही प्रकृत शुद्धि है। इस प्रकार से विवेक-साक्षात्कार कदाचित् कभी उत्पन्न होने से कार्य करने से योग्य नहीं होता है। अथवा अनादरपूर्वक उसके सम्पादन में प्रवृत्त होने पर भी कार्य नहीं होता है। या कभी भी विवेकसाक्षात्कारार्थ उपयुक्त उपासनादि किया, तदनन्तर पुनः छोड़ दिया, फिर मन में आया, छुट्टी हुई तो फिर आसन पर बैठ गया, उससे भी मनोरथ सिद्ध नहीं होता है। इसलिये भगवान् पतञ्जलि कहते हैं कि "स तु दीर्घकाल-नैरन्तर्य-सत्कारसेविताद् दृढ़भूमिः"-अर्थात् बहुत दिन तक निरन्तर सत्कार (श्रद्धा)पूर्वक सेवन करने से विवेकसाक्षात्कार दृढ़ अर्थात् कार्यक्षम होता है। इसलिये अदार्ढ्य के प्रयोजक जो थोड़ा काल का सेवन इन सबों से हटाकर दार्ढ्य के प्रयोजक उक्त प्रकार से सेवन में लगना भी विवेकसाक्षात्कार का शोधन ही है। अतः दीर्घकालिक, निरन्तर, श्रद्धापूर्वक सेवन को भी इस दान रूप शुद्धि के अन्तर्गत समझना चाहिए। इसका दूसरा नाम सदामुदित है।

इन पाँचों प्रकार की सिद्धियों का कोई आचार्य दूसरे प्रकार से व्याख्या करते हैं। इन्हें कारिका में कथित क्रम ही अभीष्ट है-

(1) विना उपदेश से ही पूर्वजन्म के अभ्यासावश तत्त्वों का स्वयं, ऊहन रूप सिद्धि प्रथमोक्त ऊह रूप सिद्धि है।

(2) जिस व्यक्ति को दूसरे का सांख्यशास्त्रपाठ सुनकर उपयुक्त विवेकसाक्षात्कार होता है उसकी पाठमूलक सिद्धि शब्द नामक दूसरी सिद्धि है।

(3) जिस व्यक्ति को शिष्याचार्यमूलक संवाद से सांख्यशास्त्र का शब्दतः एवं अर्थतः अध्ययन से विवेकज्ञान होता है उस व्यक्ति की सिद्धि अध्ययनजन्य होने से अध्ययन है।

(4) जिस व्यक्ति को तत्त्वज्ञानी मित्र की प्राप्ति से विवेक-साक्षात्कार होता है उस व्यक्ति की सिद्धि सुहृत्प्राप्तिजन्य होने से सुहृत्प्राप्ति नाम से प्रसिद्ध है।

(5) दानार्थक दाधातु से निष्पन्न होने पर भी दान शब्द के अर्थ से सिद्धि होती है। कारण कि धन से प्रसन्न ज्ञानी, दाता को ज्ञान प्रदान करते हैं। अतः दानमूलक यह सिद्धि भी दान शब्द से कही जाती है।

विपर्यय, अशक्ति, तुष्टि एवं सिद्धि इन चारों प्रकार के प्रत्ययसर्ग के अर्थ बुद्धि के धर्मों में सिद्धि ही उपादेय है। विपर्ययादि तीनों उपादेयभूत सिद्धि के ही प्रतिबन्धक हैं, अतएव हेय (त्याज्य) हैं। इसलिए ये तीनों अंकुश कहलाते हैं। अर्थात् सिद्धि रूप हथिनी के निवारक होने के कारण से विपर्ययादि तीनों अंकुश के समान हैं, अतएव हेय हैं। यही बात 'पूर्वोऽङ्कुशस्त्रिविधः' इस वाक्य से कही गयी है। इस वाक्य के 'पूर्व' शब्द प्रत्ययसर्ग में 'आदि' से कथित विपर्यय, तुष्टि और अशक्ति का बोधक है।

(52) सृष्टि तीन प्रकार की कही गयी है– प्रत्यय सर्ग, तन्मात्र सर्ग और भौतिक सर्ग। सृष्टि का मुख्य प्रयोजक पुरुषार्थभूत भोग और अपवर्ग है। सो यदि प्रथम दो प्रकार की सृष्टि में किसी एक से हो सके तो दोनों प्रकार की सृष्टि का कौन प्रयोजन? इसी प्रश्न का समाधान इस कारिका में है–

न विना भावैर्लिङ्गं, न विना लिङ्गेन भावनिर्वृत्तिः।
लिङ्गाख्यो भावाख्यस्तस्माद् द्वेधा प्रवर्तते सर्गः॥52॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– भावैः विना लिङ्गं न लिङ्गैः विना भावनिर्वृत्तिः न तस्माद् लिङ्गाख्यः भावाख्यः सर्गः द्विविधः प्रवर्तते।

सं. व्याख्या– प्रत्ययसर्गं विना तन्मात्रसर्गः न भवितुमर्हति। अथ च तन्मात्रसर्गः पुरुषार्थं सम्पादयितुमपि न शक्नोति। एवञ्च तन्मात्रसर्गं विना प्रत्ययसर्गमपि न भवितुमर्हति। प्रत्ययसर्गं विना तन्मात्रसर्गः पुरुषार्थस्य साधनम् अपि न भवितुमर्हति। अतः लिङ्गाख्यः भावाख्यश्चेति भेदात् सर्गः द्विविधः भवति। सूक्ष्मशरीरं लिङ्गसर्गः स्थूलशरीरं पञ्चतन्मात्रसर्गः च भवति।

अनुवाद– विना प्रत्ययसर्ग से लिङ्ग (तन्मात्रसर्ग) न तो हो ही सकता है और न ही तन्मात्र सर्ग पुरुषार्थ का सम्पादन ही कर सकता

है। तथा विना तन्मात्र सर्ग से प्रत्ययसर्ग न तो हो ही सकता है और न ही प्रत्यय सर्ग के विना तन्मात्र सर्ग ही पुरुषार्थ का साधन हो सकता है। अतः लिङ्गाख्य (तन्मात्र सर्ग) एवं भावाख्य दोनों प्रकार के सर्ग होते हैं।

व्याख्या– भोग रूप पुरुषार्थ के लिए शब्दादि रूप भोग्य वस्तुएँ एवं भोगायतन दोनों प्रकार के शरीर आवश्यक हैं। शब्दादि या शरीरादि तो विना तन्मात्रा की सृष्टि से हो ही नहीं सकते हैं। अतः भोगरूप पुरुषार्थ के लिए तन्मात्रा की सृष्टि आवश्यक है। वही भोग विना इन्द्रिय से या विना अन्तःकरण से असम्भव है। इन्द्रिय एवं अन्तःकरणादि भाव विना धर्मादि भाव से नहीं हो सकते हैं। अतः भोगरूप पुरुषार्थ के सम्पादन के लिए भी प्रत्यय सर्ग ही आवश्यक है।

चरम पुरुषार्थ मोक्ष में भी दोनों प्रकार के सर्ग आवश्यक हैं। कारण कि अपवर्ग में प्रकृति–पुरुष का विवेकज्ञान आवश्यक है। यह ज्ञान विना प्रकृति के ज्ञान से नहीं हो सकता है। प्रकृतिज्ञान विना तन्मात्रादिज्ञान से नहीं हो सकता है। (कारण कि प्रकृति सूक्ष्म है, इसलिए प्रकृति के कार्यलिङ्ग का अनुमान ही होता है, इसलिए प्रकृति के कार्यलिङ्ग का अनुमान ही होता है। अतएव तन्मात्रा की सृष्टि भी अपवर्ग में आवश्यक है। एवं धर्मादि भाव के विना जब कोई कार्य नहीं होता है तब अपवर्ग रूप कार्य भी नहीं होगा। धर्मादि विना अन्तःकरण से कहाँ से होगा? विवेकज्ञान में फलतः अपवर्ग में प्रत्ययसर्ग भी आवश्यक है। अतः दोनों प्रकार की सृष्टि होती है।

यदि विना तन्मात्रा से धर्मादि भाव नहीं हो एवं विना धर्मादि से सृष्टि नहीं हो तब प्रश्न होता है कि सबसे पहले सृष्टि कैसे हुई? पहले शरीरादि होगा तब धर्मादि भाव होगा। किन्तु विना धर्मादि से जब सृष्टि नहीं एवं विना सृष्टि से शरीरादि नहीं तब विना धर्मादि से शरीरादि कैसे? सुतरां, अन्योन्याश्रय दोष की आपत्ति होती है। इस दोष का परिहार है कि सृष्टि अनादि है सभी सृष्टियों से पहले सृष्टि थी ही। इसलिए पूर्वसृष्टि के धर्मादि भाव संस्कार रूप से रहकर अपर सृष्टि की उपपत्ति करते हैं। तब रही अनवस्था, सो यह अनवस्था बीजांकुर की अनवस्था के समान प्रामाणिक है, इसलिए दोष नहीं है।

(53) प्रत्ययसर्ग का विभाग कर क्रम प्राप्त भूतादि-सर्ग का विभाग इस कारिका से किया गया है-

अष्टविकल्पो दैवस्तिर्यग्योनश्च पञ्चधा भवति।
मानुषकश्चैकविधः समासतो भौतिकः सर्गः॥53॥

संस्कृतटीका-

अन्वयः- दैवः अष्टविकल्पः तैर्यग्योनः च पञ्चधा भवति। मानुष्यः एकविधः समासतः भौतिकः सर्गः (भवति)।

सं.टीका- भौतिकः सर्गः त्रिविधः भवति दैवसर्गः, तिर्यग्योनसर्गः, मानुषसर्गश्च। अत्र दैवसर्गः अष्टविधो भवति ब्राह्मं, प्राजापत्यं, सौम्यम्, ऐन्द्रं, गान्धर्वं याक्षं, राक्षसं, पैशाचम् च। तिर्यग्योनश्च भवति। मानुषयोनिरेकैव इति चतुर्दश भुवनानि भवन्ति। समासतः भौतिकः सर्गः इत्थं भवति। अत एवोक्तम्। विद्याधराऽप्सरो यक्ष रक्षो गन्धर्व किन्नराः। पिशाचो गुह्यकः सिद्धः भूतोऽमी देवयोनयः॥

इति।

अनुवाद- भौतिक सर्ग पहले तीन प्रकार का है-(1) दैव सर्ग, (2) तिर्यग्योन सर्ग, तथा (3) मानुष सर्ग। इनमें दैवसर्ग आठ प्रकार का, तिर्यग्योग सर्ग पाँच प्रकार का तथा मानुष सर्ग एक प्रकार का है। संक्षेप से भौतिक सर्ग इतना ही है।

व्याख्या- इनमें दैवसर्ग-(1) ब्राह्म, (2) प्राजापत्य, (3) ऐन्द्र, (4) पैत्र, (5) गान्धर्व, (6) याक्ष, (7) राक्षस, तथा (8) पैशाच भेद से आठ प्रकार का है। तिर्यग्योन सर्ग-(1) पशु, (2) मृग, (3) पक्षी, (4) सरीसृप, तथा (5) स्थावर भेद से पाँच प्रकार का है। मानुष सृष्टि एक ही प्रकार की है। यद्यपि मनुष्य में भी ब्राह्मणत्वादि जातिभेद से भेद है, किन्तु आकार में ब्राह्मण से चाण्डाल पर्यन्त के व्यक्ति में अन्तर नहीं है, इसलिए मानुष सर्ग एक ही प्रकार का है। घटपटादि भूत तिर्यग्योनि सर्ग के अन्तर्गत स्थावर भी अन्तर्भूत है।

(54) कथित भौतिक सर्ग के चैतन्य तारतम्यमूलक भेद इस कारिका से कहे गये हैं-

ऊर्ध्वं सत्त्वविशालस्तमोविशालश्च मूलतः सर्गः।
मध्ये रजोविशालो ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तः॥54॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– सत्त्वविशालः ऊर्ध्वम् तमो विशालः च मूलतः सर्गः, मध्ये रजो विशालः ब्रह्मादिः स्तम्बपर्यन्तः।

सं.व्याख्या– त्रिषु लोकेषु गुणत्रयस्य यथा क्रममाधिक्यं विद्यते। सत्त्वोत्कटः ऊर्ध्वलोकेषु वर्तते यथा अष्टसु देवस्थानेषु सत्त्वस्य विस्तारो विद्यते। पश्वादिस्थावरेषु तमसाधिक्येन व्याप्तो विद्यते सर्गोऽयं तमोविशालः मूलतः सर्गः इति। पृथिव्यां भूर्लोके वा रजोगुणस्य प्राधान्यं विद्यते दुःखबहुलत्वात् मनुष्यादिः स्थावरान्तः सर्गः। त्रिविधोऽयं सर्गः ब्रह्मादि-स्थावरान्तो वर्तते। तथाच षोडशविधः सर्गः भवति।

अनुवाद– ऊर्ध्वलोक सत्त्वबहुल है। मध्यलोक रजोबहुल है। अधोलोक तमोबहुल है। ब्रह्मा से लेकर वृक्षादिपर्यन्त (सभी भौतिक सर्ग के अन्तर्गत हैं।)

व्याख्या– स्वर्गलोक से सत्यलोकपर्यन्त (भुवः, स्वः, महः, जन, तप, सत्य) सभी ऊर्ध्वलोक हैं एवं सत्त्वबहुल हैं। पशु से लेकर वृक्षादि स्थावर पर्यन्त सभी वस्तु तमोगुण प्रधान रहने के कारण अधोलोक-शब्द से कहे गये हैं। मध्यलोक अर्थात् मर्त्यलोक (भूलोक) धर्माधर्मानुष्ठानपरक एवं दुःखपूर्ण होने के कारण से रजोगुण प्रधान है। इसलिए रजोगुणप्रधान भूलोक ही मध्य शब्द से कथित है। अन्तिम चरण से भौतिक सर्ग का उपसंहार है कि ब्रह्मा से लेकर वृक्षादिपर्यन्त सभी भौतिक सृष्टि के अन्तर्गत हैं।

(55) सृष्टि का निरूपण कर इस कारिका के द्वारा सृष्टि को दुःख रूप कहते हैं, जिससे विवेकज्ञान का उपयोगी वैराग्य सुलभ हो–

तत्र जरामरणकृतं दुःखं प्राप्नोति चेतनः पुरुषः।
लिङ्गस्याविनिवृत्तेस्तस्माद् दुःखं स्वभावेन॥55॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– तत्र चेतनः पुरुषः जरामरणकृतं दुःखं प्राप्नोति। लिङ्गस्य अविनिवृत्तेः तस्माद् स्वभावेन दुःखं (प्राप्नोति)।

सं.व्याख्या– पूर्वोक्तचतुर्दशलोकेषु सर्वे पुरुषाः प्रकृतिपुरुषभेदाग्रहेण अन्तःकरणस्य धर्मान् स्वस्मिन् अध्यासं कृत्वा जरामरणकृतदुःखं प्राप्नोति यत्तन्महदादिलिङ्गशरीरेण आविश्य तत्र व्यक्तीभवति तद्यावन्न निवर्तते तदा संसारस्य स्थूलशरीरं प्राप्नोति तस्मात् स्वभावेन दुःखं भवत्येव।

अनुवाद– (इस सृष्टि के अन्तर्गत) सभी पुरुष (प्रकृतिभेदाग्रह के कारण से अन्तःकरण के सभी धर्मों का अपने में अध्यास कर) जरा (वार्धक्य) एवं मरण (विषय के भयजनित) दुःख को अवश्य प्राप्त करते हैं। अतः समस्त सृष्टि स्वभावतः दुःख ही है।

व्याख्या– जरामरणजनित ही दुःख का उल्लेख क्यों है? अन्य दुःख भी तो हैं।' इस प्रश्न का समाधान है कि संसार में सुख ही की तरह दुःख भी बहुत हैं। बहु सुखी भी जीव हैं। इस प्रकार से सुखी के लिए संसार उपादेय हो जाएगा। अतः जरा-मरणकृत दुःख का उल्लेख है कि कितना भी सुखी जीव रहे, बूढ़ा होने एवं मरने के भयजनित क्लेश सभी को रहता ही है।

चेतन शब्द जब था ही तो 'पुरुषः' देने का क्या प्रयोजन? इस शंका का समाधान है कि प्रकृत में यह आपत्ति हो सकती है कि दुःखादि तो प्राकृत, अतएव जड़ अन्तःकरण का धर्म है। उसकी प्राप्ति चेतन-जीव को कैसे होगा? इसी प्रश्न का समाधान 'पुरुष' पद से किया गया है। 'पुरि शेते इति पुरुषः' इस व्युत्पत्ति के अनुसार लिंग (बुद्धि) रूप पुर में शयन करने वाला, फलतः बुद्धिसम्बद्ध चेतन को ही दुःख का सम्बन्ध कहा है। सुतरां, बुद्धि में यदि दुःख है तो बुद्धि सम्बन्धी पुरुष में भी दुःख का सम्बन्ध अवश्य है। बुद्धिगत दुःख का सम्बन्ध पुरुष में कैसे है? इसी प्रश्न का समाधान 'लिङ्गस्याविनिवृत्तेः' इस वाक्य से दिया गया है। अर्थात् लिंग (बुद्धि) का पुरुष के साथ जो अविनिवृत्ति अर्थात् भेद का अज्ञान है उसी से पुरुष में बुद्धिगत सुखदुःखादि का अवास्तव सम्बन्ध होता है। इस अवास्तव सम्बन्ध प्रयुक्त ही पुरुष में बुद्धि के धर्म सुखदुःखादि का आरोप होता है। 'अविनिवृत्तेः' इसके बदले 'आविनिवृत्तेः' ऐसा सन्धिविच्छेद कर यह भी उपयोगी अर्थ हो सकता है कि लिंग की विनिवृत्ति पर्यन्त ही पुरुष दुःख प्राप्त करता है। अर्थात् बुद्धिगत दुःख को

जब प्राप्त करता है तो बुद्धिरूप लिंग की निवृत्ति होने पर दुःख आप ही आप निवृत्त हो जायेगा। तब पुरुष को दुःख की प्राप्ति कहाँ से होगी?

(56) सृष्टि के मूल उपादान के प्रसंग में विरुद्ध मतों का खण्डन तथा सृष्टि के मूल उपादान का अवधारण इस कारिका के द्वारा किया गया है–

इत्येष प्रकृतिकृतो महदादि-विशेषभूतपर्यन्तः।
प्रतिपुरुषविमोक्षार्थं स्वार्थ इव परार्थ आरम्भः।।56।।

संस्कृतटीका–

अन्वयः– इति एष आरम्भः प्रकृतिकृतः महदादिविशेषभूतपर्यन्तः प्रतिपुरुषविमोक्षार्थं स्वार्थम् इव परार्थ आरम्भः।

सं.व्याख्या– पूर्वं निरूपितः महत्तत्त्वम्, अहङ्कारः, पञ्चतन्मात्राणि एकादशेन्द्रियाणि पञ्चमहाभूतानि चेति त्रयोविंशतितत्त्वपर्यन्तानि तन्मात्रसर्गः, प्रत्ययसर्गश्च प्रकृतिरेव पूर्वोक्तसर्गस्य कारणं भवति। पुरुषं पुरुषं प्रति देवमनुष्यतिर्यग्भावं गतानां विमोक्षार्थमारम्भः यथा कश्चित् स्वार्थं व्यक्त्वा मित्रकार्याणि करोति एवं प्रधानम्, पुरुषोऽत्र प्रकृतेः न किञ्चित् प्रत्युपकारं करोति। शब्दादिविषयोपलब्धिः गुणपुरुषान्तरोपलब्धिश्च स्वार्थो वर्तते। मोक्षेणापि प्रकृतेः प्रवृत्तिर्भवति।

व्युत्पत्तिः– पुरुषं पुरुषं प्रति प्रतिपुरुषं तस्य विमोक्षार्थम् इति प्रतिपुरुषविमोक्षार्थम्।

अनुवाद– महत् से लेकर विशेष रूप भूतपर्यन्त सभी सृष्टि प्रकृति से ही होती है। अपने प्रयोजन की तरह दूसरे के प्रयोजन को सम्पादित करने के लिए भी प्रवृत्ति होती है। इसलिये प्रत्येक पुरुष की मुक्ति के लिए प्रकृति सृष्टि में प्रवृत्त होती है।

व्याख्या– 'आरम्भ' (अरभ्यते इति आरम्भः) अर्थात् सृष्टि केवल प्रकृति से ही होती है। इस सांख्यसिद्धान्त का खण्डन दो प्रकार से हो सकता है– (1) सृष्टि विना कारण ही उत्पन्न होती है अथवा (2) प्रकृति से भिन्न ही कोई सृष्टि का कारण हो। इनमें दूसरे पक्ष के भी दो भाग हैं–(क) जगत् का उपादान ब्रह्म है या (2) प्रकृति जड़ है।

विना चेतन के सम्बन्ध से जड़ से कार्य नहीं होता है। अतः चेतन रूप ईश्वर से अधिष्ठित प्रकृति से सृष्टि होती है (केवल प्रकृति से नहीं)।

(1) इसमें विना कारण से ही सृष्टि होती है, इस प्रथम पक्ष के प्रसंग में कथ्य है कि कार्य प्रत्यक्ष सिद्ध है तथा नियत देश एवं नियत काल में ही होता है। जो नियत देश एवं नियत काल में नहीं होता है वह या तो बराबर रहता ही है जैसे आकाश, या कभी नहीं रहता है जैसे आकाश-कुसुम। अतः सृष्टि यदि विना कारण से ही होती रहती तो, या तो आकाशादि के समान सर्वदा रहती ही या आकाश कुसुमादि की तरह कभी नहीं रहती। किन्तु सृष्टि नियत देश एवं नियत काल में ही रहती है। अर्थात् कार्य की सत्ता न तो आकाशादिवत् सार्वदिक है और न ही आकाशकुसुमादिवत् सर्वथा असत् ही है। कार्य का क्वचित्कत्व, आविर्भावशीलत्व विना कारण से उपपन्न नहीं हो सकता है। अतः सृष्टि विना कारण से नहीं होती है।

(2) दूसरे पक्ष में दो कोटि कही गयी हैं–

(क) इसमें प्रथम कोटि है कि सृष्टि का उपादान ब्रह्म है। इस प्रसंग में कथ्य है कि जो पहले ही उपपादन कर चुका हूँ कि कार्य उपादान कारण का परिणाममात्र है, चितिशक्ति रूप ब्रह्म अपरिणामी है। इसलिए उसका परिणाम ही नहीं हो सकता है। अतः ब्रह्म किसी एक भी कार्य का उपादान नहीं हो सकता है, सम्पूर्ण जगत् की तो बात ही क्या। अतः सृष्टि ब्रह्मोपादानक नहीं है।

(ख) ईश्वराधिष्ठित प्रकृति जगत् का उपादान है, यह दूसरे पक्ष की द्वितीय कोटि है। इस प्रसंग में वक्तव्य है कि चेतन अपने व्यापार द्वारा ही अचेतन का अधिष्ठाता होता है। विना उद्यम– निपातनादि व्यापार से केवल कमार (बढ़ई) से बसुला के द्वारा छेदन नहीं हो सकता है। चेतन व्यापार शून्य है, सो कह चुका हूँ। निर्व्यापारक चेतन रूप ईश्वर प्रकृति का अधिष्ठाता नहीं हो सकता है। अतः ईश्वराधिष्ठित प्रकृति जगत् का उपादान नहीं है।

अतः केवल प्रकृति ही जगत् का उपादान कारण है। यदि सृष्टि प्रकृतिजन्य हो तो सृष्टि का कभी लोप ही नहीं होगा। फलतः कभी भी

कोई मुक्त नहीं होगा। कारण कि प्रकृति नित्य है एवं प्रवृत्तिस्वभावक है। सुतरां, सृष्टि का कभी विराम ही नहीं होगा। इसी आपत्ति के समाधानार्थ कारिका में 'प्रतिपुरुषमोक्षार्थम्' ऐसा कहा गया है। अभिप्राय है कि जो जिस उद्देश्य से कार्य में प्रवृत्त होता है, उस उद्देश्य के पूर्ण हो जाने पर सामर्थ्य रहने पर भी वह व्यक्ति उस कार्य से निवृत्त हो जाता है। जैसे भात के लिए रसोई में प्रवृत्त व्यक्ति भात प्राप्त हो जाने पर रसोई के कार्य से निवृत्त हो जाता है। प्रकृति प्रत्येक पुरुष के अपवर्ग के लिए सृष्टि में प्रवृत्त होती है। जिस पुरुष को अपवर्ग प्राप्त हो जाता है उसके प्रति प्रकृति सृष्टि से सर्वदा के लिए निवृत्त हो जाती है। उसके प्रति फिर प्रवृत्त नहीं होती है।

प्रवृत्ति सभी जगह स्वार्थमूलक ही दृष्ट है। अतः प्रकृति की भी सृष्टिकार्य के लिए प्रवृत्ति में कोई स्वार्थ अवश्य चाहिए। प्रकृति को सृष्टिकार्य में प्रवृत्त होने में कौन स्वार्थ है? इसी का उत्तर है 'स्वार्थ इस परार्थ आरम्भः'–अर्थात् यह नियम ही अशुद्ध है कि प्रवृत्ति स्वर्थमूलक ही हो, कारण कि संसार में अनेक महापुरुष परार्थ से ही प्रवृत्त होने वाले इसका दृष्टान्त है। अतः स्वार्थ से एवं परार्थ से दोनों प्रकार से प्रवृत्ति हो सकती है। प्रकृति परार्थ यानी पुरुषार्थ ही प्रवृत्त होती है। उसे अपना कोई स्वार्थ नहीं है।

(57) प्रवृत्ति स्वार्थमूलक हो या परार्थमूलक, किन्तु प्रवृत्त होता है चेतन ही, अचेतन नहीं। प्रकृति तो अचेतन है। वह न तो स्वार्थ से ही प्रवृत्त हो सकती है और न ही परार्थ से ही। अचेतन में यदि प्रवृत्ति होती है तो चेतन रूप अधिष्ठाता के अभिप्राय के अनुसार ही। अतः प्रकृति की यदि प्रवृत्ति मानेंगे तो उसका कोई चेतन अधिष्ठाता मानना पड़ेगा। क्षेत्रज्ञ अर्थात् जीव प्रकृति का अधिष्ठाता नहीं हो सकता है, कारण कि अधिष्ठाता को अधिष्ठेय वस्तु का ज्ञान आवश्यक है। जीव को प्रकृति के स्वरूप का ज्ञान नहीं है। अतः जीव से भिन्न ही कोई उत्कृष्ट चेतन प्रकृति का अधिष्ठाता है, जिसे प्रकृति एवं प्रकृति में होने वाले सभी कार्य एवं प्रकृति से कार्योत्पादन की प्रणाली प्रभृति सभी का ज्ञान है। वही अधिष्ठाता परमेश्वर है। किन्तु सांख्य के सिद्धान्त में परमेश्वर का

स्थान नहीं है। अतः विना चेतन अधिष्ठाता की अचेतन प्रकृति से सृष्टि कैसे, उसका उपपादन इस कारिका के द्वारा हुआ है–

वत्सविवृद्धिनिमित्तं क्षीरस्य यथा प्रवृत्तिरज्ञस्य।
पुरुषविमोक्षनिमित्तं तथा प्रवृत्तिः प्रधानस्य॥57॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– अज्ञस्य क्षीरस्य यथा वत्सविवृद्धिनिमित्तं प्रवृत्तिः तथा प्रधानस्य प्रवृत्तिः पुरुषविमोक्षनिमित्तं (भवति)।

सं.व्याख्या– यथा वत्सवृद्ध्यर्थम् अचेतनस्य दुग्धस्य प्रवृत्तिर्भवति तथैव पुरुषस्य मोक्षाय अचेतनस्य प्रधानस्य सृष्टौ प्रवृत्तिः भवति। गौड़पादभाष्यकारः वदति तृणोदकं गवा भक्षितं क्षीरभावेन परिणम्य वत्सविवृद्धिं करोति, पुष्टे च वत्से निवर्त्तते, एवं पुरुषविमोक्षनिमित्तं प्रधानस्य अज्ञस्य प्रवृत्तिः।

अनुवाद– जिस तरह बच्चे के जीवन के लिये अज्ञ और अचेतन दूध की प्रवृत्ति होती है, उसी तरह पुरुष के अपवर्ग के लिए अचेतन प्रधान सृष्टि में प्रवृत्ति होती है।

व्याख्या– अभिप्राय है कि भुक्त तृणादि से अप्रसूता गाय को दूध नहीं होता है, किन्तु प्रसूता गाय जब घास खाती है तब उससे दूध होता है। उसका कारण केवल बच्छा का पालन है। यही वत्सविवृद्धिनिमित्तक प्रवृत्ति है। इसमें न गाय की ही प्रवृत्ति अपेक्षित है और न ही बाछा की। इसी प्रकार से अचेतन भी प्रकृति पुरुष के अपवर्ग के लिए प्रवृत्त हो सकती है। अर्थात् प्रवृत्ति चेतनमूलक ही हो, यह नियम ही असंगत है।

इस प्रसंग में पूर्वपक्षवादी का कथ्य है कि दृष्ट स्थिति के अनुसार अदृष्ट स्थिति की कल्पना करते हैं। प्रत्यक्ष देखते हैं कि कमार (बढ़ई) रूप चेतन के साहाय्य के विना बसुला छेदन में प्रवृत्त नहीं होता है। अतः क्षीर प्रवृत्ति का भी अन्य चेतन सहायक न होने पर भी ईश्वर रूप सहायक मानेंगे। अतः प्रवृत्ति चेतनमूलक ही हो, इस नियम का क्षीर प्रवृत्ति में व्यभिचार नहीं है। अतः अचेतन प्रकृति की प्रवृत्ति का सहायक चेतन परमेश्वर अवश्य है।' इस पूर्वपक्ष का समाधान है कि चेतन की प्रवृत्ति (1) स्वार्थ एवं (2) कारुण्य इन्हीं दोनों में एक से होती है।

जगत् की सृष्टिप्रवृत्ति यदि चेतन की मानेंगे तो यह भी मानना पड़ेगा कि सृष्टि का चेतन प्रवर्तक या तो स्वार्थ से इसमें प्रवृत्त है या कारुण्य से। ईश्वर की जगत्सृष्टि प्रवृत्ति या कोई प्रवृत्ति स्वार्थमूलक हो ही नहीं सकती है। कारण कि ईश्वर को सभी वस्तु प्राप्त ही हैं (अन्यथा उसका ईश्वरत्व ही व्याहत हो जायेगा), कुछ प्राप्तव्य नहीं है, तब उसे किसी कार्य में स्वार्थ कौन? ईश्वर की जगत्सृष्टि की प्रवृत्ति कारुण्य-मूलक भी नहीं हो सकती है, कारण कि परदु:खप्रहरणेच्छा कारुण्य है। दु:ख सृष्टि के अनन्तर होगा, पहले नहीं। तब सृष्टि से किसके किस दु:ख की प्रहरणेच्छा रूप कारुण्य ईश्वर को होगा? अत: कारुण्यमूलक सृष्टि-प्रवृत्ति मानने से अन्योन्याश्रयदोषमूलक असमाधेय प्रश्न उपस्थित है कि पहले सृष्टि या पहले कारुण्य? सृष्टि के अनन्तर ही कारुण्य एवं कारुण्य के अनन्तर ही सृष्टि होगी। यह हुई एक बात। दूसरी बात यह कि ईश्वर यदि करुणावश सृष्टि करता है तो वह केवल सुखी जीव की ही सृष्टि करता, दु:खी जीवन की नहीं। यदि कर्म के वैचित्र्य को इसका नियामक मानेंगे तो उससे सृष्टि ही क्यों नहीं मान लेते हैं। इसलिए चेतन की ही प्रवृत्ति स्वार्थ-कारुण्यान्यतरमूलक है, सभी प्रवृत्ति नहीं। सृष्टि की प्रवृत्ति चेतन प्रवृत्ति नहीं है। अत: सृष्टि करने वाले को स्वार्थ या कारुण्य नहीं भी रहने पर कोई दोष नहीं। प्रवृत्तिमात्र में स्वार्थ-कारुण्यान्यतरमूलकत्व नियम सृष्टि प्रवृत्ति में व्यभिचरित है। सुतरां, अचेतन प्रकृति की सृष्टि प्रवृत्ति में न तो स्वार्थ का प्रयोजक है और न ही कारुण्य; प्रकृति से जगत् की सृष्टि का प्रयोजक परार्थत्व है। अर्थात् प्रकृति से पर (भिन्न) पुरुष के भोग एवं अपवर्ग रूप अर्थ (प्रयोजन) का सम्पादन मात्र है। अत: केवल अचेतन प्रकृति से ही सृष्टि का कार्य होता है।

(58) 'स्वार्थ इव' इत्यादि से कथित दृष्टान्त को इस कारिका के द्वारा स्पष्ट किया गया है–

औत्सुक्यनिवृत्त्यर्थं यथा क्रियासु प्रवर्तते लोकः।
पुरुषस्य विमोक्षार्थं प्रवर्तते तद्वदव्यक्तम्।।58।।

संस्कृतटीका–

अन्वयः– विपर्ययभेदा पञ्च भवन्ति। करणवैकल्यात् तु अशक्तिः अष्टाविंशतिभेदा, नवधातुष्टिः, अष्टधासिद्धिश्च (च भवन्ति)।

सं. व्याख्या– अविद्याऽस्मितारागद्वेषाभिनिवेशाख्याः वा तमो, मोहो, महामोहः, तामिस्रोऽन्धतामिस्रश्चेति विपर्ययस्य पञ्च भेदाः भवन्ति। करणवैकल्यात् अशक्तेः अष्टाविंशतिभेदाः भवन्ति। नवधा तुष्टिः भवति अष्टधा सिद्धिश्च।

अनुवाद– इच्छापूर्त्ति के लिए जिस प्रकार से लोग कार्यों में प्रवृत्त होते हैं, उसी प्रकार से पुरुष की मुक्ति के लिए प्रकृति प्रवृत्त होती है।

व्याख्या– औत्सुक्य शब्द का अर्थ इच्छा है। इच्छित वस्तु की प्राप्ति हो जाने पर तद्विषयक इच्छा निवृत्त हो जाती है। एतदनुसार ही प्रकृति पुरुष के अपवर्ग की इच्छा से सृष्टि कार्य में प्रवृत्त होती है। सो हो जाने पर इसलिये वह सृष्टिकार्य से विरत हो जाती है।

(59) माना कि पुरुषार्थ के लिए प्रकृति प्रवृत्त होती है। किन्तु वह चेतन तो है नहीं जो यह समझ कर कि इच्छित वस्तु की प्राप्ति हो गयी, अब इससे निवृत्त हो जाती हूँ, स्वतः सृष्टिकार्य से निवृत्त हो जाएगी। अतः प्रश्न होता है कि प्रकृति की सृष्टिकार्य से निवृत्ति किससे? इसी प्रश्न का समाधान इस कारिका में है–

रङ्गस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी नृत्यात्।
पुरुषस्य तथात्मानं प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृतिः॥59॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– यथा नर्तकी नृत्यात् रङ्गस्य दर्शयित्वा निवर्त्तते तथा पुरुषस्य आत्मानं प्रकाश्य प्रकृतिः निवर्त्तते।

सं.व्याख्या– यथा नर्त्तकी शृङ्गारादिरसैरितिहासादिभावैश्च निबद्धानि गीतवादित्रनृत्यानि रङ्गेभ्यो लोकेभ्यः स्वनृत्यं प्रदर्श्य कृतकार्या नृत्यात् निवर्त्तते तथैव पुरुषस्य बुद्ध्यहङ्कारतन्मात्रेन्द्रियमहाभूतभेदेन आत्मानं प्रकाश्य अर्थात् स्वरहस्यस्य स्वीयभोग्यत्वादिरूपस्य ज्ञानं पुरुषं कारयित्वा प्रधानम् स्वव्यापारात् स्थूलसूक्ष्मशरीरविषयादिसर्गात् निवृत्ता भवति।

अनुवाद– जिस प्रकार नर्तकी सामाजिक को अपना नृत्य दिखाकर

नृत्य से निवृत्त हो जाती है, उसी प्रकार प्रकृति पुरुष को अपने को दिखाकर निवृत्त हो जाती है।

व्याख्या– रङ्ग शब्द यद्यपि नाच के स्थान का वाचक है, किन्तु यहाँ रंग पद रंगस्थ सामाजिक में लाक्षणिक है। प्रकृति के दो रूप हैं, एक सुखाद्यात्मक, जिस रूप से प्रकृति भोग का सम्पादन करती है, दूसरा रूप है पुरुषभिन्न जिससे प्रकृति अपवर्ग का सम्पादन करती है। प्रकृति पुरुष को अपने इन दोनों रूपों को दिखाकर अर्थात् तत्तद् रूप से भोग एवं अपवर्ग रूप अपने उद्देश्य की सिद्धि कर सृष्टिकार्य से निवृत्त हो जाती है।

(60) कह चुका हूँ कि प्रकृति की प्रवृत्ति होती है और प्रकृति को नर्तकी का दृष्टान्त भी दिया है। इससे पुरुषार्थ के सम्पादन के लिए प्रकृति सृष्टि में प्रवृत्त होती है। सो तो ठीक है, किन्तु जब प्रकृति नर्तकी जैसी है तब जैसे पुंश्चली आज्ञापालन कर आज्ञादाता से कुछ लाभ करती है वैसे ही प्रकृति भी पुरुष से कुछ लाभ करेगी, किन्तु तब परार्थ में ही प्रकृति सृष्टिकार्य में प्रवृत्त होती है, यह बात असंगत हो जाएगी। इसी असंगति का परिहार इस कारिका में है–

नानाविधैरुपायैरुपकारिण्यनपकारिणः पुंसः।
गुणवत्यगुणस्य सतस्तत्कार्यमपार्थकं चरति॥60॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– नानाविधैः उपायैः उपकारिणी अनुपकारिणः पुंसः अगुणस्य सतः गुणवती तस्यार्थम् अपार्थकं चरति।

सं.व्याख्या– अकृतज्ञस्य अनुपकारिणः पुरुषस्य अपि गुणवती प्रकृतिः स्वार्थं विना नानाविधैः उपायैः भोगापवर्गौ कार्ये करोति। त्रिगुणात्मिका प्रकृतिः देवमानुषतिर्यग्भावेन, सुखदुःखमोहात्मकभावेन, शब्दादिविषयभावेन च नानाविधैः उपायै आत्मानं प्रकाश्य अहमन्यो, त्वमन्य इति निवर्त्तते। यथा कश्चित् परोपकारी सर्वस्य उपकुरुते, नात्मानः प्रत्युपकारमीहते एवं प्रकृतिः पुरुषार्थम् निष्फलमेव पुरुषस्य भोगापवर्गादिकार्यं सम्पादयति।

अनुवाद– अकृतज्ञ और अनुपकारी पुरुष का भी गुणवती प्रकृति

विना किसी अपने स्वार्थ के नाना उपाय से भोग एवं अपवर्ग रूप कार्य कर देती है।

व्याख्या– कहने का तात्पर्य कि प्रकृति वेतन भोक्त्री नटी के समान नहीं है, किन्तु तपस्विनी के समान है। तपस्वी शब्द दीन अर्थ में भी प्रयुक्त होता है। अर्थात् जिस प्रकार गुणवान् एवं उपकारी भी भृत्य, निर्गुण प्रभु सेवा से कोई लाभ नहीं पाता है, उसी प्रकार प्रकृति भी निर्गुण पुरुष का अनेक उपकार करने पर भी उससे कोई लाभ नहीं पाती है। अतः यह बात सत्य है कि परार्थ ही प्रकृति सृष्टिकार्य में प्रवृत्त होती है।

(61) प्रकृति को नटी के दृष्टान्त में एक और आपत्ति है। नटी सामाजिक को एक बार नाच दिखा देने पर सामाजिक की इच्छावश नृत्य में पुनः प्रवृत्त होती है। अतः प्रकृति भी पुरुष को अपने पुरुषभिन्नत्वादि रूप से दर्शन देने पर भी, अर्थात् एक बार भोगापवर्ग का सम्पादन कर सृष्टिकार्य से निवृत्त होने पर भी पुनः सृष्टिकार्य में प्रवृत्त हो सकती है। इसी आपत्ति का समाधान इस कारिका में है–

प्रकृतेः सुकुमारतरं न किञ्चिदस्तीति मे मतिर्भवति।
या दृष्टास्मीति पुनर्न दर्शनमुपैति पुरुषस्य॥61॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– प्रकृतेः सुकुमारतरं न किञ्चिदस्ति इति मे मतिः भवति। या दृष्टा अस्मि इति पुरुषस्य न पुनः दर्शनम् उपैति।

सं.व्याख्या– इयं प्रकृतिः सर्वतः अपि सुकुमारस्वभावा अस्ति अर्थात् परपुरुषादर्शनस्वभावा अस्ति। प्रकृत्यपेक्षया लोके अधिककोमलस्वभावं किमपि वस्तु नास्ति इति ईश्वरकृष्णस्य बुद्धिः भवति। या खलु प्रकृतिः दृष्टास्मि इति अर्थात् अनेन पुरुषेण विवेकज्ञानेनाहं साक्षात्कृतास्मि इति हेतोः लज्जिता सति पुनः कदाचिदपि तस्य चेतनस्य पुरुषस्य पुनः दर्शनपथं नाधिगच्छति। असूर्यम्पश्या कुलवधूरिवास्ति।

अनुवाद– हमारा मत है कि प्रकृति से सुकुमार दूसरा वस्तु नहीं है (जो अपने अत्यन्त सुकुमारता के कारण) यह निश्चय करती है कि मैं पुरुष से देखी गयी, पुनः पुरुष के दर्शनपथ में नहीं आऊँगी।

व्याख्या– सुकुमारता का अर्थ है परपुरुष से दर्शन की असहिष्णुता। अर्थात् जिस प्रकार से कोई असूर्यम्पश्या कुलवधू वस्त्र के व्यत्यस्तावस्था में किसी परपुरुष से देखे जाने पर वह तरह सावधान रहती है जिससे पुनः परपुरुष की दृष्टि नहीं पड़े। प्रकृति तो उससे भी सुकुमारी है। इसलिए एक बार विवेक ज्ञान द्वारा पुरुष की दृष्टि में आने पर पुनः पुरुष की दृष्टि में नहीं आयेगी, फिर सृष्टि के कार्य में प्रवृत्त नहीं होगी।

(62) प्रश्न है कि पुरुष को मोक्ष कैसे होगा? 'मृच्लृ मोक्षणे' धातु से निष्पन्न 'मुक्ति' शब्द का अर्थ बन्धन का नाश है। जिसी को बन्धन होगा उसी को बन्धननाश रूप मुक्ति भी होगी। बन्धन वासना सहित क्लेश एवं कर्माशय रूप है। अपरिणामी पुरुष को इस प्रकार के बन्धन का सम्भव ही कौन? तथा पुरुष जब अपरिणामी है तो उसे संसार भी नहीं हो सकता है, कारण कि संसार का दूसरा नाम प्रेत्य-भाव (मृत्वा पुनर्जन्म) है। जन्म एवं मरण परिणामविशेष ही हैं। सुतरां, जन्ममृत्युरूप संसार पुरुष को नहीं हो सकता है। इस प्रकार से यदि संसारी नहीं है तो मोक्ष का भी भागी नहीं हो सकता है। अतः पुरुष के विमोक्षार्थ प्रकृति प्रवृत्त होती है, यह बात ही असंगत है।' इसी आपत्ति को उपसंहार के बहाने इस कारिका द्वारा इष्टापत्ति की गयी है–

तस्मान्न बध्यतेऽसौ, न मुच्यते नापि संसरति कश्चित्।
संसरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृतिः॥62॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– तस्मात् पुरुषः न बध्यते अद्धा न मुच्यते कश्चित् नापि संसरति। प्रकृतिः नानाश्रया बध्यते मुच्यते च संसरति।

सं.व्याख्या– क्लेशकर्मविपाकाशयाः पुरुषे न सम्भवन्ति पुरुषस्य अपरिणामित्वात्। अथ च यस्मात् कारणात् प्रकृतिरेव दैवमानुषतिर्यग्योन्याश्रया बुद्ध्यहङ्कारतन्मात्रेन्द्रियभूतस्वरूपेण बध्यते, मुच्यते संसरति च। मुक्तस्वभावात् पुरुषः सर्वगतो विद्यते तस्य संसरणं कथमपि न भवितुमर्हति। अत एव पुरुषः जन्ममरणापरनामधेयं संसरणं च न प्राप्नोति। न कश्चन पुरुषः म्रियते न जायते न पुरुषः बन्धान्मुच्यते किन्तु प्रकृतिरेव नानाश्रया सति बध्यते च संसरति च मुच्यते च।

अनुवाद– इसलिए पुरुष न तो बद्ध होता है, न उसे संसार ही होता है और न ही वह मुक्त ही होता है। नानारूपा प्रकृति को ही बन्ध, संसार और मुक्ति सभी कुछ होते हैं।

व्याख्या– यथार्थ ही न कोई पुरुष बद्ध होता है, न किसी पुरुष को मुक्ति ही होती है। प्रकृति ही नानाश्रय अर्थात् सुखदुःखादि नानारूप के होने के कारण बद्ध भी होती है, सृष्टि भी करती है और मुक्त भी होती है। तब रहा कि पुरुष में बन्ध-मोक्ष का व्यवहार कैसे होता है? इसका उत्तर है कि बन्ध या मोक्ष का पुरुष में गौण व्यवहार होता है। मुख्य व्यवहार के लिए ही वस्तु की सत्ता अपेक्षित होती है, गौण व्यवहार के लिए नहीं। जवाकुसुम में आरुण्य का मुख्य व्यवहार होता है क्योंकि जवाकुसुम में आरुण्य है। जवाकुसुम के सन्निहित स्फटिक में आरुण्य का गौण व्यवहार होता है, जिसमें स्फटिक में आरुण्य की असत्ता बाधक नहीं होती है। तदर्थ आरुण्ययुक्त जवाकुसुम का सान्निध्य मात्र स्फटिक को अपेक्षित होता है। इसी प्रकार से पुरुष में बन्ध-मोक्ष का गौण ही व्यवहार होता है। उसका कारण है प्रकृति में विना पुरुष से बन्ध-मोक्ष की अनुपपत्ति। अतएव जिस प्रकार से सेना में विद्यमान भी जय-पराजय प्रभु के सम्बन्ध प्रयुक्त स्वामी में ही व्यवहृत होता है, उसी प्रकार से पुरुष रूप स्वामी के सम्बन्ध से ही जिस हेतु प्रकृति में बन्ध-मोक्ष की व्यवस्था होती है, इसलिए पुरुष में ही बन्ध-मोक्ष के न रहने पर भी व्यवहार होता है। प्रकृति-पुरुष के भेदाग्रमूलक सम्बन्ध का अनेक बार उपपादन कर चुका हूँ।

(63) समझा कि बन्ध-मोक्ष प्रकृतिगत ही है और तद्गत ही बन्ध-मोक्ष का पुरुष में गौण व्यवहार होता है। किन्तु यह ज्ञातव्य है कि प्रकृति स्वगत किस धर्म से बन्धन को प्राप्त करती है? किस धर्म से संस्कार की सृष्टि करती है? स्वगत किस धर्म से बन्धन मुक्त होती है? इन्हीं प्रश्नों का समाधान इस कारिका में है–

रूपैः सप्तभिरेव तु, बध्नात्यात्मानमात्मना प्रकृतिः।
सैव च पुरुषार्थं प्रति, विमोचयत्येकरूपेण॥63॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– आत्मना आत्मानं प्रकृतिः सप्तभिः एव रूपैः बध्नाति। सा एव एकरूपेण पुरुषार्थं प्रति विमोचयति।

सं.टीका– स्वयमेव आत्मानं प्रकृतिसम्बन्धिनी बुद्धिः स्वीयैः प्राकृतैः बुद्धिपरिणामविशेषैः धर्माधर्माज्ञानवैराग्यैश्वर्यानैश्वर्याख्यैः सप्तभिः भावैः भोगापवर्गात्मकं पुरुषार्थं प्रति स्वमेव नियोजयति। सा एव प्रकृतिः वा प्रकृते परिणामिनी बुद्धिः स्वकीयेन बुद्धिपरिणामेन ज्ञानाख्येन भावेन विवेकख्यात्याख्येन आत्मानं प्रकृतिः बुद्धिद्वारैव भोगापवर्गरूपकार्यभारान् विमोचयति।

अनुवाद– (धर्म, अधर्म, वैराग्य, अवैराग्य, ऐश्वर्य, अनैश्वर्य और अज्ञान रूप अपने) सातों भाव से प्रकृति अपने को बद्ध करती है। प्रकृति ही स्वगत (विवेकज्ञान रूप) एकमात्र धर्म से अपने को मुक्त करती है।

इस कारिका में कोई विषय विशेष व्याख्येय नहीं है।

(64) प्रकृति एवं पुरुष तत्त्व समझा। किन्तु इससे आगे क्या? इस स्वाभाविक आकांक्षा की पूर्ति इस कारिका से हुई है–

एवं तत्त्वाभ्यासान्नास्मि न मे नाहमित्यपरिशेषम्।
अविपर्ययाद् विशुद्धं केवलमुत्पद्यते ज्ञानम्॥64॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– एवम्, तत्त्वाभ्यासात् नास्मि न मे नाहम् इति अपरिशेषम् अविपर्ययात् विशुद्धं केवलं ज्ञानम् उत्पद्यते॥

सं.व्याख्या– विवेकज्ञानेन इयं प्रकृतिः, अयं पुरुषः एतानि पञ्चतन्मात्रेन्द्रियमहाभूतानि इति पुरुषस्य ज्ञानम् भवति। तदनन्तरं न अहं व्यापारवान् वा नाहमेवं भवामि न मे, मम शरीरं तत्, यतोऽहमन्यः शरीरमन्यत्, बुद्ध्यादिभिः सह मम सम्बन्धो नास्ति। नाहम्, अहं पुरुषोऽस्मि अपरिणामी इति अहङ्काररहितं संशयविपर्ययरहितं विशुद्धं ज्ञानम् केवलं तदेव नान्यत् अस्ति इति मोक्षकारणमुत्पद्यते। तच्च ज्ञानं पञ्चविंशति-तत्त्वज्ञानमेव भवति।

अनुवाद– इस प्रकार से प्रकृति-पुरुष के विवेकरूप तत्त्व का

अभ्यास करने पर 'नास्मि' (मैं निष्क्रिय हूँ), 'न मे' (ये प्राकृतिक वस्तु मेरे नहीं हैं), 'नाहम्' (मैं किसी का कर्ता नहीं हूँ)– इस आकार का विपर्ययसम्बन्धशून्य विशुद्ध (मिथ्याज्ञानजनित वासना से सर्वथा असम्पृक्त) उक्त प्रकार के तत्त्वज्ञानों का उदय होता है, जिनसे फिर कुछ ज्ञातव्य नहीं रहता है।

व्याख्या– कारिका में तत्त्वाभ्यास शब्द है। तद्घटक तत्त्व शब्द का अर्थ हुआ– तत् (शब्दार्थ) का भाव अर्थात् असाधारण धर्म। किन्तु उसका तो अभ्यास नहीं हो, कारण कि सिद्ध वस्तु का अभ्यास नहीं होता है, साध्य क्रिया का अभ्यास होता है। अतः कारिका का तत्त्व शब्द तत्त्वविषयक ज्ञानक्रिया में लाक्षणिक है। तदनुसार तत्त्वाभ्यास शब्द का अर्थ हुआ तत्त्वज्ञानाभ्यास।

संसार का मूल अविद्या, अज्ञान या विपर्ययज्ञान साक्षात्कार रूप है। साक्षात्कार रूप भ्रम का साक्षात्कार रूप तत्त्वज्ञान से ही नाश हो सकता है। एक ही बार में तत्त्व का साक्षात्कार असम्भव है। इसलिए तत्त्व के शब्दादि परोक्षज्ञान का पौनःपुन्यरूप अभ्यास आवश्यक होता है। अभ्यास ही आदरपूर्वक निरन्तर दीर्घकाल तक करने से साक्षात्कार सम्पादन का उपयोगी होता है। अनादरपूर्वक कभी-कभी थोड़े काल के अभ्यास से साक्षात्कार नहीं होता है। अतः अभ्यास में योगसूत्र का भी आदर, नैरन्तर्य और सत्कार इन तीनों विशेषणों का रहना आवश्यक है।

अभ्यासजनित साक्षात्कारात्मक तत्त्वज्ञान में तीन विशेषण कारिका में हैं–(1) अविपर्ययाद् विशुद्धम्, (2) अपरिशेषम्, तथा (3) केवलम्। इनमें प्रथम विशेषण से तत्त्वसाक्षात्कार में संशयत्व और विपर्ययत्व रूप अविशुद्धि का अभाव अभीष्ट है। कारण कि संशयात्मक या विपर्ययात्मक साक्षात्कार में इतने दिनों की दृढ़-वासनामूलक अविद्या को नाश करने का सामर्थ्य कहाँ से आवेगा? किन्तु 'अविपर्ययाद् विशुद्धम्' इस पद से केवल विपर्ययत्व रूप अशुद्धि का अभाव ही प्रतीत होता है। उक्त विशेषण से संशयभिन्नत्व का लाभ कैसे हुआ? इस प्रश्न का समाधान है कि संशय भी विपर्यय ही हैं, कारण कि वस्तु का प्रकृत रूप से भिन्न रूप का ग्रहण ही विपर्यय है। संशय, जैसे एक धर्मी में विरुद्ध नाना

प्रकार का ग्रहण रूप है, वैसे ही धर्मी में नियत एक कोटि को अनियत रूप से ग्रहण रूप भी है। इस प्रकार से संशय भी विपर्यय कहा जा सकता है। अतः 'अविपर्ययाद् विशुद्धम्'—इस विशेषण से संशयभिन्नत्व रूप विशुद्धि भी तत्त्वसाक्षात्कार में ज्ञात होता है। वस्तुतः तत्त्वसाक्षात्कार संशय या विपर्यय रूप हो ही नहीं सकता है। कारण कि 'तस्य भावः तत्त्वम्' इस व्युत्पत्ति के अनुसार 'तत्' शब्दार्थगत भाव असाधारण धर्म तत्त्व शब्द का मुख्यार्थ है। तत्त्वविषयक साक्षात्कार हुआ तत् शब्द का अर्थगत असाधारण धर्मविषयक साक्षात्कार, वह संशय या विपर्यय रूप का हो ही नहीं सकता है, कारण कि संशय विशेष्य में अवृत्ति एक कोटिक ही होता है। विपर्यय तो नियमतः विशेष्य में अविद्यमान धर्मविषयक ही होता है। अतः कथित तत्त्वज्ञान संशयात्मक या विपर्ययात्मक हो ही नहीं सकता है।

तत्त्वविषयक श्रवण एवं मनन रूप परोक्ष ज्ञान के अभ्यास से निदिध्यासन रूप तत्त्वसाक्षात्कार के उदय होने पर भी अनादि मिथ्याज्ञान जनित वासना से पुनः मिथ्या ज्ञान भी तो होगा ही। तब संसार की निवृत्ति कैसे? इसी प्रश्न का समाधान 'केवलम्' इस पद से दिया गया है। प्रकृत 'केवल' शब्द का अर्थ है विपर्यय की असम्भिन्नता—असामानाधिकरण्य। अर्थात् तत्त्व के अभ्यास से जिस अन्तःकरण में तत्त्वसाक्षात्कार का एक बार उदय हो गया उस अन्तःकरण में पुनः विपर्यय का उदय हो ही नहीं सकता है। प्रकाश सामानाधिकरण्य के समान दोनों का सामानाधिकरण्य असम्भव है।

किन्तु यह तभी हो सकता है यदि तत्त्वसाक्षात्कार से मिथ्याज्ञान का नाश हो। किन्तु परिस्थिति उलटी हुई लगती है। कारण, तत्त्वसाक्षात्कार एवं मिथ्याज्ञान दोनों परस्पर विरोधी हैं। इस विरोध से दोनों में परस्पर नाशनाशकत्व सम्भावना समान ही है। मिथ्याज्ञान में अनादित्व का बल अधिक है। अतः मिथ्याज्ञान से ही तत्त्वज्ञान का नाश (या अनुत्पत्ति) क्यों नहीं? इस प्रश्न के उत्तर में प्राचीन आचार्यों की उक्ति है कि 'तत्त्वपक्षपातो हि धियां स्वभावः'—अर्थात् दोषवश यदि बुद्धिभ्रम के गड्ढे में बहुत दिन तक गिरा भी रहता है तथापि तत्त्व को देखते ही उस तरफ

दौड़ता है। कारण कि तत्त्वविषयक साक्षात्कार बुद्धि का स्वभाव है। अर्थात् किसी वादीविशेष पर कृपाशील न्यायाधीश जैसे उस वादी का पक्षपात करता है उसी तरह बुद्धि तत्त्व का पक्षपात करती है। तत्त्व के उपस्थित होने पर बहुत दिन से सम्बद्ध भी मिथ्या को छोड़ देती है। बुद्धि की तत्त्वपक्षपात कथा केवल आस्तिकों का ही सम्मत नहीं है, इसमें त्रयीबाह्य बौद्धादि की भी सम्मति है। वे लोग भी कहते हैं कि–

निरुपद्रवभूतार्थ-स्वभावस्य विपर्ययैः।
न बाधो यत्नवत्त्वेऽपि बुद्धेस्तत्पक्षपाततः॥

निरुपद्रव अर्थात् संशयादि उपद्रव से रहित जो भूतार्थस्वभावक अर्थात् वास्तविक स्वभावक ज्ञान उसके विपर्यय से यत्न करने पर भी बाध नहीं होता है, कारण कि तत्त्व पर पक्षपात बुद्धि का स्वभाव है।

प्रकृति-पुरुष का तत्त्वज्ञान हो जाने पर भी कोई ऐसा विषय अवशिष्ट ज्ञातव्य नहीं रहता है जिसके अज्ञान से विवेकज्ञान के बाद भी पुरुष फिर बद्ध होवे। यही अर्थ 'अपरिशेषम्' विशेषण से अभिप्रेत है। अर्थात् विवेक-साक्षात्कार के बाद कुछ अज्ञात नहीं रहता है। तब किसके अज्ञान से पुरुष या प्रकृति पुनः बद्ध होंगे।

तत्त्वसाक्षात्कार रूप ज्ञान के तीन रूप कारिका में निर्दिष्ट हैं– (1) नास्मि, (2) न मे, तथा (3) नाहम्। 'कृभ्वस्तयः सामान्यवचनाः' इस नियम के अनुसार अस् धातु घटित 'नास्मि' पद से पुरुष में आभ्यन्तर क्रिया– आलोचन, संकल्प अभिमान और अध्यवसाय, तथा बाह्यक्रियाओं का अभाव पुरुष में सूचित होता है। कर्तृत्व व्यापारमूलक है। पुरुष में कोई व्यापार नहीं है। इसलिए पुरुष कर्ता नहीं है। 'अहं जुहोमि' 'अहं ददे' इत्यादि स्थल में 'अहम्' शब्द का प्रयोग कर्ता के बोध के लिए देखते हैं। अतः 'नाहम्' इस शब्द से पुरुष में सभी प्रकार के कर्तृत्व का अभाव सूचित होता है। पुरुष जब कर्ता नहीं है तो पुरुष किसी का स्वामी भी नहीं है। स्वामी कर्ता अवश्य होता है। अतएव उसे किसी में ममत्व नहीं है। यही बात 'न मे' इस वाक्य से सूचित हुई है। अथवा 'नास्मि' शब्द में 'ना' (नृ शब्द के प्रथमा का एकवचन) + 'अस्मि' ऐसा पदच्छेद कर नास्मि शब्द से यह बोध होता है कि मैं पुरुष हूँ, प्रसवधर्मा

प्रकृति नहीं। जो प्रसवधर्मा नहीं होगा वह कर्ता हो ही नहीं सकता है। अतः अकर्तृत्व का सूचक 'नाहम्' इससे पुरुष कर्तृत्वशून्य रूप से निर्दिष्ट है। अकर्तृत्व प्रयुक्त अस्वामित्व की 'न मे' शब्द से सूचना दोनों पक्षों में समान है।

(65) तत्त्वसाक्षात्कार के अनन्तर प्रकृति-पुरुष की अवस्था का वर्णन इस कारिका में है-

तेन निवृत्तप्रसवामर्थवशात् सप्तरूपविनिवृत्ताम्।
प्रकृतिं पश्यति पुरुषः प्रेक्षकवदवस्थितः सुस्थः॥65॥

संस्कृतटीका-

अन्वयः- तेन अर्थवशात् निवृत्तप्रसवां सप्तरूपविनिवृत्ताम् प्रेक्षकवदवस्थितः स्वस्थः पुरुषः प्रकृतिं पश्यति।

सं.व्याख्या- विशुद्धेन केवलज्ञानेन विवेकज्ञानरूपो योऽर्थः तत्सामर्थ्यवशात् वा विवेकख्यातिबलात् अतत्त्वज्ञानरूपकारणपूर्वकैः धर्माधर्माज्ञानवैराग्यानैश्वर्यस्वरूपैः स्वकीयैः सप्तरूपैः रहिताम् भोगविवेक-साक्षात्काररूपप्रसवद्वयस्य प्रकृतेः प्रस्तोतव्यस्य प्रसूतत्वात् प्रसोतव्यस्याभावादेव निवृत्तप्रसवाम् प्रधानम् रजस्तमोवृत्तिभिः दुःखमोहा- द्यात्मिकाभिः कलुषया बुद्ध्या सम्भिन्नः उदासीनवत् निष्क्रियः पुरुषः (चेतनः) प्रकृतिं पश्यति अर्थात् तटस्थभावेन स्थितः पुरुषः निवृत्तव्यापारां प्रकृतिं साक्षात्करोति।

अनुवाद- तत्त्वसाक्षात्कार से प्रकृति के (सृष्टि का सम्पादक धर्म, अधर्म, अज्ञान, वैराग्य, अवैराग्य, ऐश्वर्य और अनैश्वर्य) ये सातों रूप निवृत्त हो जाते हैं। अतएव कार्य के उत्पादन से वह (प्रकृति) विरत हो जाती है। (तत्त्व-साक्षात्कारानन्तर) पुरुष सुस्थ होकर (अर्थात् अन्तःकरण के रजः प्रधानक एवं तमः प्रधानक वृत्तियों के साथ सर्वथा असम्बद्ध होकर सत्त्वप्रधानक बुद्धि के साथ कथंचित् सम्बद्ध रहकर) केवल दर्शक रूप से उक्त रूप विशिष्ट प्रकृति को देखता है।

व्याख्या- भोग तथा अपवर्ग के सम्पादक विवेक का साक्षात्कार- ये ही दोनों प्रकृति के उद्देश्य हैं। इन्हीं दोनों के सम्पादन के लिए प्रकृति अन्य सृष्टियों को भी करती है। वे दोनों जब प्राप्त हो गये तब प्रकृति

को कोई काम अवशिष्ट नहीं रहता है। अतः तत्त्वसाक्षात्कारानन्तर प्रकृति 'निवृत्तप्रसवा' हो जाती है। उसी का ज्ञापक कारिका में प्रकृति का 'सप्तरूपविनिवृत्ताम्' यह विशेषण है। धर्मादि अष्टविध भाव में ज्ञान है अपवर्ग का साधक। शेष सातों भाव भोग के साधक हैं। धर्मादि भाव मिथ्या ज्ञानमूलक है। इसलिये तत्त्व-साक्षात्कार से जब मिथ्याज्ञान का नाश होता है तब भोगप्रयोजक धर्मादि सातों भावों का भी नाश हो ही जाता है। धर्मादि के नहीं रहने पर सुतराम्, प्रकृति भोग के प्रयोजक धर्मादि सातों रूपों से निवृत्त हो जाती है। इसी अभिप्राय से 'निवृत्त प्रसवाम्' यह पद लिखा है। यह तो हुआ तत्त्वसाक्षात्कारानन्तर प्रकृति के स्वरूप का विवरण।

तत्त्वसाक्षात्कार के बाद पुरुष के स्वरूप के वर्णन में है कि एवंविध प्रकृति को पुरुष उस काल में दर्शक जैसा देखता है। इस दर्शनकर्ता पुरुष में दो विशेषण हैं-(1) प्रेक्षकवदवस्थितः तथा (2) सुस्थः। इनमें प्रथम विशेषण से पुरुष का निष्क्रियत्व सूचित होता है। जिस प्रकार तमाशा देखने वाला केवल तमाशा देखता ही है, तमाशा की कोई क्रिया देखने वाले में नहीं रहती है, उसी तरह पुरुष निष्क्रिय होकर प्रकृति के उक्त सप्तरहित रूप को देखता है। 'सु=शोभनायाम् अवस्थायां स्थितः' इस व्युत्पत्ति से सुस्थ शब्द का अर्थ हुआ अच्छी अवस्था में विद्यमान। तमोबहुला रजःप्रधाना बुद्धि का सम्बन्ध ही पुरुष की बुरी अवस्था है। सत्त्वगुणप्रधान के साथ सम्बद्ध पुरुष ही सुस्थ शब्द से निर्दिष्ट हुआ है। तत्त्वज्ञान के अनन्तर सत्त्वप्रधाना बुद्धि के साथ भी पुरुष का नाममात्र का सम्बन्ध रहता हैं। अन्यथा सप्तरूपविनिवृत्ता निवृत्त प्रसवा प्रकृति को भी वह नहीं देख सकता है।

(66) प्रकृति का 'निवृत्तप्रसवा' यह विशेषण अनुपपन्न मालूम पड़ता है। सृष्टि को प्रकृति-पुरुष का संयोगमूलक कह चुका हूँ (50वीं कारिका में)। पुरुष की भोक्तृत्वयोग्यता एवं प्रकृति की भोग्यत्व योग्यता- ये ही दोनों उक्त संयोग हैं। पुरुष की भोक्तृत्वयोग्यता पुरुष का चैतन्य रूप है। प्रकृति की भोग्यत्वयोग्यता प्रकृतिजडत्व या विषयत्व रूप है। इस दो प्रकार की योग्यता का आधार प्रकृति और पुरुष दोनों

नित्य हैं। अतः उक्त दोनों का योग्यता रूप संयोग भी नित्य ही है। सुतराम्, योग्यता रूप सम्बन्ध रहने से सृष्टि भी बराबर होती ही रहेगी। इस प्रसंग में यह कह सकते हैं कि महदादि की जब एक बार उत्पत्ति हो गयी तब कर्तव्य शेष हो जाने से पुनः महदादि की सृष्टि नहीं होगी। फलतः पुनः सृष्टि नहीं होगी। किन्तु वह भी असंगत है कारण कि जैसे एक बार शब्दादि की सृष्टि होने पर भी पुनः उपभोग के लिये दूसरे शब्दादि की सृष्टि होती है वैसे ही एक बार भोग के लिए महदादि की सृष्टि हो जाने पर भी पुनः भोग के लिए दूसरे महदादि की सृष्टि हो सकती है। अतः यह प्रश्न है ही कि तत्त्वज्ञान के अनन्तर महदादि की पुनः सृष्टि क्यों नहीं? इसी प्रश्न का समाधान इस कारिका में है–

दृष्टा मयेत्युपेक्षक एको दृष्टाहमित्युपरमत्यन्या।
सति संयोगेऽपि तयोः, प्रयोजनं नास्ति सर्गस्य॥66॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– मया (प्रकृतिः) दृष्टा इति उपेक्षकः (भवति) अन्या अहम् (पुरुषेणानेन) दृष्टास्मि इति उपरमति। तयोः संयोगे अपि सति सर्गस्य प्रयोजनं नास्ति।

सं.व्याख्या– केवलः शुद्धः पुरुषः तेन अहं दृष्टेति कृत्वा उपरता इति। विवेकसाक्षात्कारानन्तरं पुरुषः विवेकसाक्षात्कारवता मया प्रकृतिः स्वपार्थक्येन तत्त्वतः दृष्टा। अस्मात् कारणात् स च पुरुषः प्रकृतेः उपेक्षां करोति। भोग्या प्रकृतिरपि अहम् अनेन विवेकख्यातिमता विवेकज्ञानेन पुरुषेण दृष्टास्मीति अर्थात् तत्त्वतः ज्ञाताऽस्मि अतः भोगादिप्रसवरूपात् स्वव्यापारात् उपरता प्रकृतिः भवति। प्रतिपुरुषयोः परस्परसंयोगे सत्यपि भोगविवेकरूपसर्गस्य प्रयोजनं नास्ति।

अनुवाद– (प्रकृति पुरुष दोनों में) एक अर्थात् पुरुष 'मैंने पुरुष को देखा' यह समझकर उदासीन हो जाता है। अतः संयोग रहने पर भी प्रयोजन के अभाव से सृष्टि नहीं होती है।

व्याख्या– भोग का मूल कारण अविद्या है। अविद्या के नाशक विद्या रूप तत्त्व साक्षात्कार है। अतः जब तक तत्त्वज्ञान नहीं हुआ है तब तक अविद्या या मिथ्याज्ञान अवश्य रहेगा, तभी तक भोग भी होगा भोग

का प्रयोजक मिथ्याज्ञान भी है। मिथ्याज्ञान जब तक रहेगा तभी तक भोगादि होगा। विवेकसाक्षात्कार हो जाने पर मिथ्याज्ञान नष्ट हो जायेगा। तब शब्दादि का भोग एवं तदर्थ पुनः सृष्टि प्रतिरुद्ध हो जाएगी। महदादि की भी सृष्टि का प्रयोजन मिथ्याज्ञान ही है। अतः विवेकसाक्षात्कार के बाद मिथ्याज्ञान के नाश हो जाने से पुनः केवल प्रकृति-पुरुष के संयोग से पुनः सृष्टि का सम्भव नहीं है।

कहने का अभिप्राय है कि शब्दादि प्राकृत हैं, अतएव सुखदुःखमोहात्मक हैं- यह विवेकज्ञान पुरुष को जब तक नहीं रहता है तब तक ही शब्द के 'ममैते' इस अहंकारवश भोग करता है। विवेक ज्ञान हो जाने पर शब्दादि के उपभोग की बात ही क्या, विवेकख्याति को प्राकृत होने के कारण उसके भी अनुरूप भोग पुरुष को छूट जाता है। भोग या विवेकख्याति वस्तुतः होते तो हैं अन्तःकरण में, भोग या विवेकख्यातिविशिष्ट अन्तःकरण के साथ अवास्तव-सम्बन्ध प्रयुक्त ही पुरुष को भोग का अभिमानमात्र होता है। विवेकख्याति हो जाने पर प्रकृति के साथ पुरुष का कथित अवास्तव सम्बन्ध छूट जाता है। तब भोग और अपवर्ग किसे? अतः विवेकख्याति के अनन्तर मिथ्याज्ञान रूप सहकारी के अभाव से सृष्टि का सम्भव नहीं है।

(67) यदि तत्त्वसाक्षात्कार से मुक्ति होती तो तत्त्व-साक्षात्कार के अव्यवहित काल में ही शरीरपात हो जाता। शरीरपात के अनन्तर पुरुष प्रकृति को कैसे देख सकेगा? कारण कि दर्शन का कारण शरीर भी है। यदि तत्त्वसाक्षात्कार के अनन्तर कर्मरूप मुक्ति के प्रतिबन्ध से शरीरपात के दोष को बचायेंगे तो प्रष्टव्य है कि कर्म का नाश किससे होगा? यदि भोग को कर्मनाश का कारण मानेंगे तो वही मोक्ष का भी कारण होगा, विवेकसाक्षात्कार नहीं। तब 'व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात्' (कारिका-2)-यह ग्रन्थ असंगत हो जायेगा। यह तो एक बात हुई। दूसरी बात है कि भोग से कर्मनाश के द्वारा मोक्ष की आशा दुराशामात्र है। कारण कि भोग अगणित है, उसका काल भी अनियत है। तब भोग से कितने कर्म कितने दिनों में नष्ट होंगे? इन सभी प्रश्नों का समाधान इस कारिका में है-

सम्यग्ज्ञानाधिगमाद् धर्मादीनामकारणप्राप्तौ।
तिष्ठति संस्कारवशाच्चक्रभ्रमिवद् धृतशरीरः॥67॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– सम्यग् ज्ञानाधिगमाद् धर्मादीनाम् अकारणप्राप्तौ। संस्कारवशात् चक्रभ्रमिवद् धृतशरीरः तिष्ठति।

सं.व्याख्या– सम्यक् प्रकारेण दृढ़ाभ्यासादिना तत्त्वसाक्षात्कारस्य उदयात् धर्माधर्मादीनां वा पुण्यपापादीनाम् दग्धबीजवदकारणप्राप्तौ सत्याम् शरीरस्थित्यर्थम् प्रारब्धपरिपाकौ कर्म दहति, वर्तमानशरीरेण यत् करोति तदेव पर्याप्तम् वेगाख्यसंस्कारवशात् यथा चक्रं कुम्भकारस्य व्यापारोपरतावपि भ्रमवदेव तिष्ठति तद्वदेव शरीरं धृत्वा जीवन्मुक्तः तिष्ठति। यद्वा पञ्चविंशतितत्त्वज्ञानानन्तरमपि संस्कारवशाद् वर्तमानशरीरेण यत् करोति तदेव कुर्वन् तिष्ठति। संस्कारक्षयात् शरीरपाते मोक्षं प्राप्नोति।

अनुवाद– तत्त्व का साक्षात्कार हो जाने पर धर्मादि सप्तविध भाव में सृष्टि की कारणता निवृत्त हो जाती है। किन्तु तब भी जिस प्रकार से कुलाल के व्यापार के नष्ट हो जाने पर वेगाख्य संस्कार से चक्र घूमता रहता है उसी प्रकार से तत्त्व ज्ञान के अनन्तर भी (प्रारब्ध कर्मवश) शरीर रहता है।

व्याख्या– तत्त्वज्ञान के उदय होने पर कितने भी दिनों का कितने ही दिनों में अनियत क्रम से भोग के सामर्थ्य से युक्त भी कर्मसमूह के भोग का उत्पादकत्वरूप बीजत्व दग्ध हो जाता है। जिस तरह भुने हुए धान से अंकुर नहीं होता है उसी प्रकार से तत्त्व ज्ञान रूप अग्नि से दग्ध-भोग के बीज रूप कर्म से होती है। यह तो एक बात हुई। दूसरी बात कि कर्म से भोग की उत्पत्ति में क्लेश अर्थात् अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश ये सभी सहायक हैं। तत्त्वज्ञान इन पञ्चक्लेशों का भी नाशक है। तत्त्वज्ञान के अनन्तर अविद्यादि सहकारी कारण के अभाव से भोग की उत्पत्ति नहीं हो सकती है। क्लेश रूप जल से सिक्त बुद्धि रूप भूमि में ही कर्म रूप बीज भोगांकुर को उत्पन्न कर सकता है। तत्त्वज्ञान रूप अत्यन्त प्रखर धूप से क्लेश रूप जल के सूख जाने पर सर्वथा ऊषर बुद्धि भूमि में भोगांकुर की उत्पत्ति नहीं हो सकती है।

यही बात 'धर्मादीनामकारणप्राप्तौ' इस वाक्य से सूचित हुई है। किन्तु 'प्रारब्धकर्मणां भोगादेव क्षयः' इस सिद्धान्त के अनुसार प्रारब्धकर्मजनित भोग के लिए इस भोगपर्यन्त शरीर की स्थिति आवश्यक है। इसलिए कारिका में 'संस्कारवत् तिष्ठी यह वाक्य है। जिस प्रकार से कुम्हार के व्यापार नष्ट हो जाने पर भी वेग नाम के संस्कार से चक्र घूमता ही रहता है कुछ समय तक, उसी प्रकार के मिथ्याज्ञान के नष्ट हो जाने पर भी तज्जनित वासना रूप संस्कार से प्रारब्धजनित भोगकालपर्यन्त शरीर रहता है। इस बात का समर्थन उपनिषद् से भी होता है। जैसे–

भोगेन त्वितरे क्षपयित्वाथ सम्पद्यते।
तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ सम्पत्स्ये॥

(68) यदि तत्त्वज्ञान के बाद भी संस्कारवश शरीर रहता ही है तो तत्त्वज्ञान के बाद मुक्ति कब होती है? इस प्रश्न का समाधान इस कारिका में है–

प्राप्ते शरीरभेदे चरितार्थत्वात् प्रधानविनिवृत्तिः।
ऐकान्तिकमात्यन्तिकमुभयं कैवल्यमाप्नोति॥68॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– परमर्षिणा इदं गुह्यं ज्ञानं पुरुषार्थज्ञानम् समाख्यातम्। यत्र भूतानां स्थित्युत्पत्तिप्रलयाः चिन्त्यन्ते।

सं.व्या.– मोक्षः मोक्षार्थं ज्ञानमिदं श्रीकपिलमुनिना गुह्यं सम्यगुक्तम् यस्मिन् ज्ञानं वैकारिकाणां स्थिति-उत्पत्ति-प्रलयाः, अवस्थानाविर्भावतिरोभावाः विचार्यन्ते येषां विचारात् सम्यक् पञ्चविंशतितत्त्वविवेचनात्मिका सम्पद्यते संवित्तिः।

अनुवाद– (संचित एवं क्रियमाण कर्म में तत्त्वज्ञान रूप अग्नि से बीज भाव के नाश हो जाने पर एवं प्रारब्ध कर्म के भोग से नाश हो जाने पर) शरीर का नाश हो जाता है। तदुत्तर प्रकृति (अपने कर्त्तव्य भोग एवम् अपवर्ग का सम्पादन कर) चरितार्थ हो जाने के कारण (उस पुरुष के प्रति) निवृत्त हो जाती है। तदनन्तर पुरुष अवश्यम्भावी एवं अविनाशी इन दोनों विशेषणों से विशिष्ट कैवल्य को प्राप्त करता है।

व्याख्या– कारिका में 'प्राप्ते शरीरभेदे' इतना ही है कि शरीरभेद अर्थात् नाश हो जाने पर उक्त प्रकार का मोक्ष होता है। किन्तु केवल इस शरीरनाश में ही मोक्ष की कारणता प्राप्त होगी। सो तो विना अपने किसी प्रयत्न से भी हो ही जायेगा। तदर्थ शास्त्रारम्भ व्यर्थ हो जायेगा, इसलिए 'प्राप्ते शरीरभेदे' इससे पहले इतना जोड़ देना चाहिए कि 'अनारब्ध विपाकानां तावत् कर्माशयानां तत्त्वाग्निना बीजभावे दग्धे सति प्रारब्धविपाकानामुपभोगेन क्षये सति।' अनारब्धविपाक– जिस कर्म का विपाक– परिणाम भोग आरम्भ नहीं हुआ है। फलतः संचित एवं क्रियमाण कर्मों का तत्त्वज्ञान से बीजभाव नष्ट हो जाने पर एवं भोग प्रारब्ध कर्म का नाश हो जाने पर जो शरीर का नाश होता है उसी का आन्तर्य मोक्ष में 'प्राप्ते' इत्यादि वाक्य से हुआ है। भेद का अर्थ यहाँ विनाश है।

(69) यद्यपि इस शास्त्र में कथित अर्थों की प्रामाणिकता ही लोगों को प्रवृत्त कराने में पर्याप्त है तथापि अत्यन्त श्रद्धा के लिए इस कारिका के द्वारा इस शास्त्र को परमर्षिप्रणीतत्व की घोषणा की गई है–

पुरुषार्थज्ञानमिदं गुह्यं परमर्षिणा समाख्यातम्।
स्थित्युत्पत्तिप्रलयश्चिन्त्यन्ते यत्र भूतानाम्॥69॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– परमर्षिणा इदं गुह्यं ज्ञानं पुरुषार्थज्ञानम् समाख्यातम्। यत्र भूतानां स्थित्युत्पत्तिप्रलयाः चिन्त्यन्ते।

सं.व्या.– मोक्षः मोक्षार्थं ज्ञानमिदं श्रीकपिलमुनिना गुह्यं सम्यगुक्तम् यस्मिन् ज्ञानं वैकारिकाणां स्थिति–उत्पत्ति–प्रलयाः, अवस्थानाविर्भावतिरोभावाः विचार्यन्ते येषां विचारात् सम्यक् पञ्चविंशतितत्त्वविवेचनात्मिका सम्पद्यते संवित्तिः।

अनुवाद– पुरुषार्थ का प्रयोजक दुरूह यह ज्ञान महर्षि (कपिल) के द्वारा उपदिष्ट है, जिस ज्ञान के लिए भूतों की उत्पत्ति, स्थिति एवं प्रलय की चिन्ता (आगमों से) की जाती है।

व्याख्या– गुह्य शब्द का दुरूह है। 'यत्र' पद की प्रकृति 'यत्' पद से ज्ञान का परामर्श है एवं त्रल् प्रत्यय का स्थानी सप्तमी विभक्ति

निमित्त अर्थ में है जो 'चर्मणि द्वीपिनं हन्ति' इत्यादि वाक्य के 'चर्मणि' इत्यादि पद में होता है। तात्पर्य यह है कि शास्त्र कपिल मुनि से उपदिष्ट है। तथा इस शास्त्र से उपदिष्ट ज्ञान के अनुकूल ही भूतों की उत्पत्ति, स्थिति और प्रलय मन्वादि स्मृति में चिन्तित है। इसलिए सकलशिष्टसम्मत भी होने के कारण यह शास्त्र परम श्रद्धास्पद है।

(70) उपर्युक्त उपपादन से तो कपिल के प्रणीत सांख्यशास्त्र में हम श्रद्धा रखेंगे। किन्तु ईश्वरकृष्ण कृत इस कारिकाग्रन्थ का उपादेयत्व तो उससे सिद्ध नहीं होता है। इस कारिका के द्वारा इस कारिकाग्रन्थ में श्रद्धा के आकर्षण का उपक्रम किया गया है–

एतत्पवित्रमग्र्यं मुनिरासुरयेऽनुकम्पया प्रददौ।
आसुरिरपि पञ्चशिखाय तेन बहुधा कृतं तन्त्रम्॥70॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः– एतत् पवित्रम् अग्र्यम्, मुनिः आसुरये अनुकम्पया, आसुरिः अपि पञ्चशिखाय प्रददौ च तेन बहुधा कृतम् तन्त्रम्।

सं.व्या.– सांख्यशास्त्रीयं प्रकृतिपुरुषविवेकज्ञानमिदम् पावनं मोक्षप्रदम्, आत्यन्तिकैकान्तिकदु:खनिवृत्तिजनकत्वेन पवित्रत्वमस्य सर्वश्रेष्ठं सांख्यशास्त्रम् कपिलो महामुनिः कृपया आसुरिनामकाय मुनये स्वशिष्याय प्रदत्तवान्। आसुरिः अपि (सांख्याचार्यः) अनुकम्पया एतज्ज्ञानं पञ्चशिखमुनये प्रददौ। मुनिना पञ्चशिखाचार्येण च बहुप्रकारं नानाविधं विपुलम् सांख्यदर्शननाम्ना सांख्यशास्त्ररूपेण लोककल्याणाय प्रकटितवान्। उक्तप्रतिपादनेन पूर्वोक्तस्य शास्त्रस्य सम्प्रदायशुद्धित्वं दिग्दर्शितं भवति।

अनुवाद– सभी पवित्रों में मुख्य, अतएव पवित्रतम इस शास्त्र को मुनि (कपिल) ने आसुरि (नामक अपने शिष्य) को दिया। आसुरि ने पञ्चशिख नामक अपने शिष्य पञ्चशिख को दिया। पञ्चशिख ने इस शास्त्र के बहुत ग्रन्थों का निर्माण किया।

व्याख्या– 'पुनाति यः' इस व्युत्पत्ति के अनुसार पवित्र शब्द का अर्थ है– त्रिविध दुःख के कारण पाप से हटाने वाला। अग्र्य शब्द का अर्थ उक्त पवित्रों में मुख्य है। मुनि शब्द से कपिल अभिप्रेत हैं।

शिष्यपरम्परयागत-मीश्वरकृष्णेन चैतदार्याभिः।
संक्षिप्तमार्यमतिना सम्यग् विज्ञाय सिद्धान्तम्॥71॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः–शिष्यपरम्परया आगतम् एतत् सिद्धान्तम् सम्यग् विज्ञाय आर्यमतिना ईश्वरकृष्णेन आर्याभिः सङ्क्षिप्तम्। (प्रतिपादितम्)

सं.व्या.–पञ्चशिखाचार्यशिष्यपरम्परया मया क्रमेण लोके प्रसिद्धिमागतम्। इदं सांख्यसिद्धान्तम् सांख्यदर्शने वा विवेकज्ञानस्य प्रकाशकमिदं शास्त्रम् तत्त्वतः ज्ञात्वा आर्यमतानुयायिना शुद्धबुद्धिना ईश्वरकृष्णेन मया आर्याख्यवृत्तैः वा कारिकाभिः केवलं संक्षिप्य लिखितम्। अत्र कश्चन अपि विषयः मया स्वबुद्धिकल्पितः न मध्ये विनिवेशितः। महर्षिणा कपिलेनोक्तमिदं ज्ञानं गुरुपरम्परया आगतम् अत एव सर्वथा श्रद्धेयं वर्तत इति।

अनुवाद– कपिल की शिष्य परम्परा से आगत इस सिद्धान्त को अच्छी तरह समझकर श्रेष्ठमति ईश्वरकृष्ण ने इन आर्याओं के द्वारा (पञ्चशिख द्वारा विस्तृत शास्त्र को) संक्षिप्त किया।

व्याख्या– 'आरात् यात पापेभ्यः' इस व्युत्पत्ति के अनुसार पाप से दूर रहने वाले आर्य हैं। अर्यसदृश मति है जिसकी वही हुआ आर्यमति।

कारिका-समाप्ति रूप यह ग्रन्थ सांख्यशास्त्र ही है, सांख्यशास्त्र का कोई प्रकरणविशेष रूप ग्रन्थ नहीं। उसी का निर्देश इस कारिका में है–

सप्तत्यां किल येऽर्थाः तेऽर्थाः कृत्स्नस्य षष्टितन्त्रस्य।
आख्यायिकाविरहिताः परवादविवर्जिताश्चापि॥72॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः–सप्तत्याम् किल ये अर्थाः ते अर्थाः कृत्नस्य षष्टितन्त्रस्य आख्यायिकाविरहिताः परवादविवर्जिताः च अपि (सन्ति)।

सं.व्या.– सांख्यकारिकाणां सप्तत्यां सांख्यसप्ततिनामके ग्रन्थेऽस्मिन् ये प्रकृतिपुरुषादयः विषयाः ईश्वरकृष्णेन निबद्धाः, ते एव सम्पूर्णस्य सांख्यशास्त्रीयषष्टिसंख्याकविषयप्रतिपादकस्य षष्टितन्त्रस्य सांख्यदर्शनस्य उदाहरणप्रत्युदाहरणोपोद्धातफलं वादादिकथाभागविकलाः किञ्च

निमित्त अर्थ में है जो 'चर्मणि द्वीपिनं हन्ति' इत्यादि वाक्य के 'चर्मणि' इत्यादि पद में होता है। तात्पर्य यह है कि शास्त्र कपिल मुनि से उपदिष्ट है। तथा इस शास्त्र से उपदिष्ट ज्ञान के अनुकूल ही भूतों की उत्पत्ति, स्थिति और प्रलय मन्वादि स्मृति में चिन्तित है। इसलिए सकलशिष्टसम्मत भी होने के कारण यह शास्त्र परम श्रद्धास्पद है।

(70) उपर्युक्त उपपादन से तो कपिल के प्रणीत सांख्यशास्त्र में हम श्रद्धा रखेंगे। किन्तु ईश्वरकृष्ण कृत इस कारिकाग्रन्थ का उपादेयत्व तो उससे सिद्ध नहीं होता है। इस कारिका के द्वारा इस कारिकाग्रन्थ में श्रद्धा के आकर्षण का उपक्रम किया गया है–

एतत्पवित्रमग्र्यं मुनिरासुरयेऽनुकम्पया प्रददौ।
आसुरिरपि पञ्चशिखाय तेन बहुधा कृतं तन्त्रम्।।70।।

संस्कृतटीका–

अन्वयः– एतत् पवित्रम् अग्र्यम्, मुनिः आसुरये अनुकम्पया, आसुरिः अपि पञ्चशिखाय प्रददौ च तेन बहुधा कृतम् तन्त्रम्।

सं.व्या.– सांख्यशास्त्रीयं प्रकृतिपुरुषविवेकज्ञानमिदम् पावनं मोक्षप्रदम्, आत्यन्तिकैकान्तिकदुःखनिवृत्तिजनकत्वेन पवित्रत्वमस्य सर्वश्रेष्ठं सांख्यशास्त्रम् कपिलो महामुनिः कृपया आसुरिनामकाय मुनये स्वशिष्याय प्रदत्तवान्। आसुरिः अपि (सांख्याचार्यः) अनुकम्पया एतज्ज्ञानं पञ्चशिखमुनये प्रददौ। मुनिना पञ्चशिखाचार्येण च बहुप्रकारं नानाविधं विपुलम् सांख्यदर्शननाम्ना सांख्यशास्त्ररूपेण लोककल्याणाय प्रकटितवान्। उक्तप्रतिपादनेन पूर्वोक्तस्य शास्त्रस्य सम्प्रदायशुद्धित्वं दिग्दर्शितं भवति।

अनुवाद– सभी पवित्रों में मुख्य, अतएव पवित्रतम इस शास्त्र को मुनि (कपिल) ने आसुरि (नामक अपने शिष्य) को दिया। आसुरि ने पञ्चशिख नामक अपने शिष्य पञ्चशिख को दिया। पञ्चशिख ने इस शास्त्र के बहुत ग्रन्थों का निर्माण किया।

व्याख्या– 'पुनाति यः' इस व्युत्पत्ति के अनुसार पवित्र शब्द का अर्थ है– त्रिविध दुःख के कारण पाप से हटाने वाला। अग्र्य शब्द का अर्थ उक्त पवित्रों में मुख्य है। मुनि शब्द से कपिल अभिप्रेत हैं।

शिष्यपरम्परयागत-मीश्वरकृष्णेन चैतदार्याभिः।
संक्षिप्तमार्यमतिना सम्यग् विज्ञाय सिद्धान्तम्॥71॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः–शिष्यपरम्परया आगतम् एतत् सिद्धान्तम् सम्यग् विज्ञाय आर्यमतिना ईश्वरकृष्णेन आर्याभिः सङ्क्षिप्तम्। (प्रतिपादितम्)

सं.व्या.–पञ्चशिखाचार्यशिष्यपरम्परया मया क्रमेण लोके प्रसिद्धिमागतम्। इदं सांख्यसिद्धान्तम् सांख्यदर्शने वा विवेकज्ञानस्य प्रकाशकमिदं शास्त्रम् तत्त्वतः ज्ञात्वा आर्यमतानुयायिना शुद्धबुद्धिना ईश्वरकृष्णेन मया आर्याख्यवृत्तैः वा कारिकाभिः केवलं संक्षिप्य लिखितम्। अत्र कश्चन अपि विषयः मया स्वबुद्धिकल्पितः न मध्ये विनिवेशितः। महर्षिणा कपिलेनोक्तमिदं ज्ञानं गुरुपरम्परया आगतम् अत एव सर्वथा श्रद्धेयं वर्तत इति।

अनुवाद– कपिल की शिष्य परम्परा से आगत इस सिद्धान्त को अच्छी तरह समझकर श्रेष्ठमति ईश्वरकृष्ण ने इन आर्याओं के द्वारा (पञ्चशिख द्वारा विस्तृत शास्त्र को) संक्षिप्त किया।

व्याख्या– 'आरात् यात पापेभ्यः' इस व्युत्पत्ति के अनुसार पाप से दूर रहने वाले आर्य हैं। अर्यसदृश मति है जिसकी वही हुआ आर्यमति।

कारिका-समाप्ति रूप यह ग्रन्थ सांख्यशास्त्र ही है, सांख्यशास्त्र का कोई प्रकरणविशेष रूप ग्रन्थ नहीं। उसी का निर्देश इस कारिका में है–

सप्तत्यां किल येऽर्थाः तेऽर्थाः कृत्स्नस्य षष्टितन्त्रस्य।
आख्यायिकाविरहिताः परवादविवर्जिताश्चापि॥72॥

संस्कृतटीका–

अन्वयः–सप्तत्याम् किल ये अर्थाः ते अर्थाः कृत्स्नस्य षष्टितन्त्रस्य आख्यायिकाविरहिताः परवादविवर्जिताः च अपि (सन्ति)।

सं.व्या.– सांख्यकारिकाणां सप्तत्यां सांख्यसप्ततिनामके ग्रन्थेऽस्मिन् ये प्रकृतिपुरुषादयः विषयाः ईश्वरकृष्णेन निबद्धाः, ते एव सम्पूर्णस्य सांख्यशास्त्रीयषष्टिसंख्याकविषयप्रतिपादकस्य षष्टितन्त्रस्य सांख्यदर्शनस्य उदाहरणप्रत्युदाहरणोपोद्धातफलं वादादिकथाभागविकलाः किञ्च

दर्शनान्तरीयमतमतान्तरखण्डनस्वमतमण्डनशङ्कासमाधानादिविवर्जिता: सिद्धान्तभूता: संक्षिप्तरूपेण मया प्रतिपादिता:।

सांख्यशास्त्रीया: षष्टि: पदार्थाश्च, प्रधानसिद्धि:, प्रधानस्य एकत्वम्, प्रधानस्य भोगापवर्गसाधनरूपमर्थवत्त्वम्। तस्यैव प्रपञ्चमूलत्वरूपमर्थवत्त्वम् वा। पुरुषात् प्रधानादेर्भेद:। प्रधानादे: पुरुषार्थतया भोग्यत्वम्, बुद्ध्यादीनां, पुरुषाणां च नानात्वम् तेषां साधर्म्यम्, वैधर्म्यञ्च प्रकृतिपुरुषयो: वियोग: मोक्ष:। योग: प्रकृतिपुरुषयो: संयोग: बन्ध: प्रवृत्तिर्वा। शेषाणां स्थूलसूक्ष्माणां बुद्ध्यादीनां वृत्ति:, पुरुषस्य अकर्तृत्वस्थापनम् एते दश भवन्ति। पञ्चविध: विपर्यय:, नव तुष्टय:, अष्टौ सिद्धय: अष्टाविंशति: अशक्तय: चेति षष्टि: पदार्था: भवन्ति।

सांख्यस्य मुनिं नमस्कृत्य तदुक्तेः परिभाव्य च
लघुसांख्यसिद्धान्तोऽयं यथामति विरच्यते।।

इति आचार्यहरेरामत्रिपाठिना यादीभीमपितरौ स्मृतये सांख्यकारिकाया: लघुसंस्कृतटीका कृता। शुभं भूयादिति।।

अनुवाद– सम्पूर्ण षष्टितन्त्र (कपिल के रचित सांख्यसूत्र) में जो बातें हैं उनमें परमतों का खण्डन एवं कथानक भाग को छोड़कर इस सत्तर कारिका के ग्रन्थ में सभी हैं।

व्याख्या– यह शास्त्र षष्टितन्त्र क्यों कहलाता है? इसका उत्तर 'राजवार्तिक' नामक किसी प्राचीन सांख्य-शास्त्रीय ग्रन्थ के निम्नलिखित श्लोकों में है–

प्रधानास्तित्व-(1) मेकत्व-(2) मर्थवत्त्व-(3) मथान्यता 4। पारार्थ्यं (5) च तथाऽनैक्यं (6) वियोगोऽयोग एव च (8)।। शेषवृत्ति-(9) रकर्तृत्वं (10) मौलिकार्था: स्मृता दश। विपर्यय: पञ्चविध: (11-15) तथोक्ता नवतुष्टय: (16-24)।। करणानामसामर्थ्य-मष्टाविंतिधा मतम् (25-52)। इति पष्टि: पदार्थाना-मष्टाभि: सह सिद्धिभि: (53-60)

अर्थात् षष्टितन्त्र में साठ विषय हैं– अस्तित्व-1, एकत्व-1, अर्थवत्त्व-1, योग-1, शेषवृत्ति (स्थिति) 1, अकर्तृत्व-1, विपर्यय-5, तुष्टि-9, अशक्ति-28, सिद्धि-8 (1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+5+9+

28+8=60)।

षष्टिसंख्यक विषय के प्रतिपादक होने से ही इस शास्त्र का नाम षष्टितन्त्र है। ईश्वरकृष्णकृत कारिका में भी ये ही साठ विषय प्रतिपादित हैं। अतएव यह भी षष्टितन्त्र ही है। इन साठों में यद्यपि सभी विषय कारिका के द्वारार उपपादित ही हैं, उनमें भी अन्तिम 50 प्रकार तो आनुपूर्वी ही सांख्यशास्त्र निर्देशपूर्वक कुछ ही पूर्व (कारिका 46-47 में) निर्दिष्ट हैं। अस्तित्वादि प्रथमनिर्दिष्ट दस धर्मों का कुछ अनुसन्धान आवश्यक है, क्योंकि उनका निरूपण बहुत पहले हो जाने से स्मरण से अभी हट जाना सम्भव है। अन्यत्व (प्रकृत्यन्यत्व), अकर्तृत्व, बहुत्व ये तीनों पुरुष के धर्म हैं। अस्तित्व, योग, वियोग, ये तीनों प्रकृति एवं पुरुष दोनों के धर्म हैं। शेषवृत्ति (स्थिति) स्थूल-सूक्ष्म कार्यमात्र का धर्म है।

इति।

कारिकासूची

कारिका	कारिकांक	पृष्ठ सं.
अतिदूरात् सामीप्यात्	7	45
अध्यवासो बुद्धिः	23	111
अन्तःकरणं त्रिविधम्	33	132
अभिमानोऽहंकारः	24	115
अविवेक्यादेः सिद्धिः	14	79
अष्टविकल्पो दैवः	53	166
असदकरणात्	9	51
आध्यात्मिक्यश्चतस्रः	50	157
इत्येष प्रकृतिकृतः	56	169
उभात्मकमत्र	27	122
ऊर्ध्वं सत्त्वविशालः	54	167
ऊहः शब्दोऽध्ययनम्	51	160
एकादशेन्द्रियवधाः	49	155
एतत्पवित्रमग्रयम्	70	190
एते प्रदीपकल्पाः	36	137
एवं तत्त्वाभ्यासात्	64	179
एष प्रत्ययसर्गः	46	151
औत्सूक्यनिवृत्त्यर्थम्	58	173
करणं त्रयोदशविधम्	32	131
कारणमस्त्यव्यक्तम्	16	83
चित्रं यथाऽश्रयमृते	41	144
जन्ममरणकरणानाम्	18	96

तत्र जरामरणकृतम्	55	167
तस्माच्च विपर्यासात्	19	101
तस्मात्तत्संयोगात्	20	104
तस्मान्न बध्यतेऽसौ	62	177
तन्मात्रणयविशेषास्तेभ्यो	38	139
तेन निवृत्तप्रसवाम्	65	183
त्रिगुणमविवेकि	11	66
दुःखत्रयाभिधाताज्जि	1	1
दृष्टमनुमानमाप्तवचनम्	4	18
दृष्टवदानुश्रविकः	2	7
दृष्टा मयेत्युपेक्षकः	66	185
धर्मेण गनमूर्ध्वम्	44	148
न विना भावैर्लिङ्गम्	52	164
नानाविधैरुपायैः	60	175
पञ्च विपर्ययभेदाः	47	153
पुरुषस्य दर्शनार्थम्	21	105
पुरुषार्थज्ञानमिदम्	69	189
पुरुषार्थहेतुकमिदम्	42	145
पूर्वोत्पन्नमसक्तम्	40	141
प्रकृतेः सुकुमारतरम्	61	176
प्रकृतेर्महास्तोऽहंकारः	22	109
प्रतिविषयाध्यवसायः	5	24
प्राप्ते शरीरभेदे	68	188
प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः	12	70
बुद्धीन्द्रियाणि चक्षुः	26	118

बुद्धीन्द्रियाणि तेषाम्	34	134
भेदस्तमसोऽष्टविध:	48	153
भेदानां परिमाणात्	15	82
मूलप्रकृतिरविकृति:	3	15
युगपच्चतुष्टयस्य	30	127
रङ्गस्य दर्शयित्वा	59	174
रूपादिषु पञ्चानाम्	28	124
रूपै: सप्तभिरेव तु	63	178
वत्सविवृद्धिनिमित्तम्	57	172
वैराग्यात् प्रकृतिलय:	45	150
शिष्यपरम्परयागतम्	71	191
संघातपरार्थत्वात्	17	91
सत्त्वं लघु प्रकाशकम्	13	75
सप्तयां किल येऽर्था:	72	191
सम्यग्ज्ञानाधिगमात्	67	187
सर्वं प्रत्युपभोगम्	37	138
सांसिद्धिकाश्च भावा:	43	147
सात्विक एकादशक:	25	116
सान्त:करणा बुद्धि:	35	136
सामान्यतस्तु	6	43
सूक्ष्मा मातापितृजा:	39	140
सौक्ष्म्यात् तदनुपलब्धि:	8	47
स्वां स्वां प्रतिपद्यन्ते	31	129
स्वालक्षण्यं वृत्ति:	29	125
हेतुमदनित्यमव्यापि	10	63